

## 【论 文】

# 土家族 20 世纪 80 年代民族成分更改研究：

## 以湘西泸溪县红土溪村为例<sup>1</sup>

覃 琳<sup>2</sup>

**摘要：**土家族从 50 年代初的民族识别开始，经历了一个漫长的识别过程才最终得以确认为一个单一的少数民族。从 20 世纪 80 年代恢复和更改民族成分工作以来，土家族的人口增长迅速，人口的非自然增长明显，1982 年到 1990 年土家族人口实现了翻番增长。今天土家族人口已有 800 多万，面对这样一个人口众多、族群文化不很明显的少数民族，本文从 80 年代土家族恢复和更改民族成分的过程入手，探讨更改民族成分后的土家族身份意识和族群认同的变化，通过调查湘西土家族苗族自治州一个村庄的土家族民族成分更改过程，对 80 年代土家族民族成分更改作了案例研究，分析了该村更改民族成分的原因，重点讨论了该村村民更改为土家族成分后的身份意识变化。研究发现这个村庄在 80 年代为了追求民族优惠政策而更改民族成分，但是这一出于功利目的获得的土家族身份，村民对其认同具有一定的情境性和策略性。在当下的时代背景和社会情境下，民族优惠政策与村民的直接联系越来越少，村民的土家族族群认同较弱，更改民族成分对该村村民的原有身份认同没有产生实质影响。

从 80 年代人们出于功利目的更改民族成分的案例中，我们看到老百姓理解的民族和 50 年代初国家对民族的界定以及学者心目中的民族概念是有差别的。国家、学者和普通民众在对民族和民族识别不同理解下的行动逻辑也不一样。土家族的民族识别从最初的争议到问题最终被解决，让我们看到了带着不同理解和行动逻辑的参与者在民族识别这场重大的政治兼学术的活动中是怎样达成一致的。在湘西这样一个多族群融合的民族自治地区，族群之间的界限比较模糊，当通过民族识别把模糊的族群身份清晰化、固定化、制度化以后，虽然民众接受了这个族群身份，但是却把族群身份作为获取社会资源的工具，其族群认同具有很大的情境性，因而并没有撼动以往的血缘认同和地域认同的重要位置。在当下的社会情境下，土家族的族群认同表现得比较微弱，但是在未来的不可预期的社会情境下，那些更改为土家族民族成分的人的族群认同是否会呈现出不一样的面貌，仍然有待更广泛和深入的调查研究。本研究选择了一个受汉文化影响较重、族群融合程度比较深但是土家族文化整体上并不是很明显的“土家族社区”进行案例研究，研究结论受所选案例的代表性所限或许不具有较强的推广度，但是向我们展示了一部分 80 年代更改为土家族民族成分的土家族的族群身份认同情况，体现了当下土家族族群认同的复杂性和多样性。

**关键词** 土家族 民族识别 民族成分更改 族群意识 族群认同

## 一、导 论

### （一）研究选题和意义

新中国成立初期，在全国范围内开展了一项影响深远的工作——民族识别。民族识别工作在我国重新建立起了一个“民族身份”和族群关系的整体框架，奠定了我国 56 个民族的基本格局，对我国族群关系的发展影响很大。因为当时政府对生活在边疆等偏远地区的族群缺乏长期、科学、系统和深入的调查研究，需要对他们所处的社会组织发展形态有充分的了解，以将他们整合到现

<sup>1</sup> 本文为作者 2017 年的北京大学社会学系硕士论文。

<sup>2</sup> 作者现在是北京大学社会学系 2014 级博士研究生。

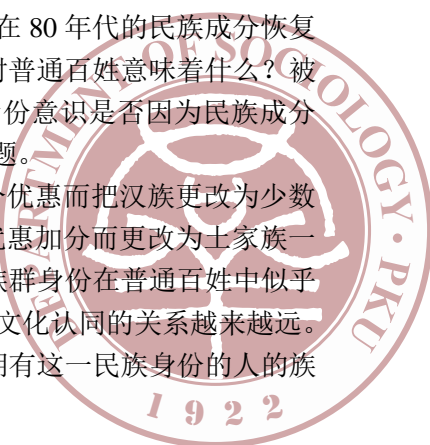


代国家的建设中来。同时因为我国学习苏联，希望以严格的户籍管理制度为基础贯彻少数民族优惠政策，所以需要对我国现有的族群进行详细的识别确认、明确各族群的“民族成分”。但是面对中国这样一个有几千年漫长历史、各族群间长期地接触、混杂、联结与融合的多族群国家，要在当时 6 亿多人口中为各族群划定“民族成分”、明确各自的界限显然是一件难度极大、极具挑战性的工作。因此，国家调动历史学、语言学、民族学、社会学等多领域的专家学者、中央及地方官员，运用政治权力和科学知识共同完成这项工作。民族识别工作整体比较顺利，但是受后续社会运动的影响，识别工作从 50 年代持续到了 80 年代，这期间一些族群的识别问题出现过争议，有些在当时就得到了解决，有些受反右运动和文化大革命的影响直到 80 年代开展民族成分恢复和更改工作才得以解决，如湘鄂川黔交界地区的土家族，而有一些族群的识别问题至今仍没有彻底解决。

土家族，如今的族群总人口数在各民族人口中排名第七，作为一个人口规模如此大的少数民族——在西南地区有两个土家族苗族自治州和多个土族自治县和自治乡，在 1953 年是否该识别为一个单一的少数民族时却引发过重大争议。从以田心桃老师为代表的土家族人士首先提出土家族是异于苗族的单一家族，到受中央政府排遣负责确认土家族的民族成分的著名历史学家潘光旦先生的参与，以及湖南省政府和湘西地方政府等多重力量的介入，土家地区群众的联名上书，土家族识别涉及到中央及湖南省、湘西地方政府、学者、本族群知识分子和普通民众多重力量，其历程漫长又复杂。1957 年，土家族作为一个单一的少数民族被确认，湘西苗族自治州也正式更改为湘西土家族苗族自治州。但是在之后的社会运动中，土家族的民族更改工作成为一些人员开展阶级斗争的靶子，曾经负责土家族识别工作的潘光旦等学人遭受批判。土家族民族身份的确认带来的影响之大和受到的关注和讨论之多在各识别民族中也是少见的。在湘鄂川黔四省交界地区除湘西自治州之外的土家人口的识别确认也成为一遗留问题。

在 80 年代的民族成分恢复中，土家族人口增长非常快。从 1982 年的 2,836,814 增长到 1990 年 5,725,049，实现了翻番增长（马戎，2004：659）。与其他少数民族相比，土家族人口增长非常迅速，也不符合正常的人口增长规律，其“非自然增长”性非常明显。土家族人口的增长一方面是因为 50 年代准备确认但因反右运动和文化大革命而中止的湘鄂川黔除湘西之外地区土家人口的确认，但这一部分增长人口中也有一部分出于政策优惠而提出更改民族成分的，另外还有一些土家族与汉族通婚家庭的后代更改土家族民族成分的行为，但这部分人口数应该不会太大，最后一部分就是出于政策优惠考虑而更改为土家族的，这一部分人群有很多居住在湘鄂川黔土家族文化并不是很明显的地区，比如本研究所选择的红土溪村。是什么原因促使大量汉族更改为土家族呢？当地人怎样看待汉人更改为土家族这一行为？50 年代国家进行民族识别时主要依据斯大林民族定义的四大标准和“名从主人”的原则，“在斯大林关于‘民族’定义的四条标准中，‘共同语言’、‘共同文化上的共同心理’这两条主要表现文化层面共性的标准受到了特别的重视”（马戎，2004：91），民族识别工作的主要依据还是文化差异和自我认定。但是到了 80 年代在确认和恢复民族成分的具体操作过程中，比如土家族的情况，主要看申请人上三代内是否有一方是少数民族，而不再具体调查本人的文化特征。相比于 50 年代的民族识别，在 80 年代的民族成分恢复和更改工作中，普通民众的主动参与更强。那么土家族这个族群身份对普通百姓意味着什么？被识别为土家族的人是怎样看待自己的这个族群身份的？他们的族群身份意识是否因为民族成分的更改而发生变化？本文将湘西泸溪县红土溪村为例来讨论这些问题。

80 年代至今，社会也陆续出现过一些为了享受少数民族高考加分优惠而把汉族更改为少数民族的新闻报道。2009 年重庆高考状元及当地一批优秀学子为争取优惠加分而更改为土家族一事就曾引起社会的关注和讨论。在这些现象背后，我们看到土家族的族群身份在普通百姓中似乎越来越工具化。民族身份的确定具有人为的可操作性和目的性，与族群文化认同的关系越来越远。那么作为一个具有庞大人口规模的土家族，那些因为更改民族成分而拥有这一民族身份的人的族



群意识究竟如何呢？在未来一些特定情境下会不会发展起来？是否会影响西南地区族群关系的发展？从这些问题可以看到，对土家族的族群认同研究具有现实意义。

作为一个生于 80 年代末、长在土家族和苗族通婚家庭的少数民族学生，作者最初在填写小学报名表的民族身份一栏选择的是父亲的土家族，后来母亲让我更改为苗族。对于一个既不会说土家族语言又不会说苗语，从小接受着和广大汉族学生一样的教育，过着和汉族学生没有太大差异的生活，民族身份的更改对我而言没有实质影响。即使在参加高考时享受到了 20 分的少数民族加分优惠，也没有对自己的民族身份有特别的关注，因为周边的同学和我都一样。即使当地人根据语言的不同，在日常生活中区分了瓦乡人、苗人和客人<sup>1</sup>，但是这三种不同群体的文化、生活习俗没有太大的差异，身边的亲人和朋友也很少谈及与民族相关的议题。但是进入城市上大学之后，土家族和苗族学生虽然没有藏族、维吾尔族那样明显的族群特征，也仍然受到很多汉族师生的关注。每次回答别人说已经不会说本族群言语，也没有太多明显的族群习俗时，会有一种羞愧感，好像对不住自己的族群。其实无论是土家族还是苗族，在当地和汉族的融合程度都已经非常深了。另一方面在介绍土家族、苗族的图书中，又充满了对本民族历史、文化、风俗习惯等方面的丰富多彩描述。现实中的土家族和书本中的土家族为何有如此大的差异，作者对于这个民族身份的由来也很好奇。在了解到我们村即红土溪村覃姓的土家族身份是在 80 年代初统一由汉族更改过来的时候，更是激发了我探索普通百姓如何认识族群、看待自己的族群身份和拥有怎样的族群意识等问题的热情。

土家族作为一个人口接近一千万的大规模族群，在西南地区又是恩施和湘西两个民族自治州的主体性少数民族，而且在行政区划上还拥有多个自治县和自治乡，土家族的族群身份意识和族群认同对西南地区族群关系的发展有重要影响，关系到该地区未来的长治久安和社会经济发展，影响国家的安定团结。对土家族的族群身份意识进行研究有现实意义，在学术上也能以土家族这一特殊的民族类型拓展我们对民族识别工作的认识。

所以本文将本人所在村庄 80 年代更改为土家族民族成分为例，分析当地百姓在更改民族成分之后身份意识的变化。从普通百姓角度出发去理解他们心目中的族群和民族概念以及民族身份的内涵和意义。本人所在村庄代表着湘西地区受汉文化影响比较深的那一类土家族地区，它们的民族成分更改及族群认同在土家族中有一定的代表性。

## （二）文献综述

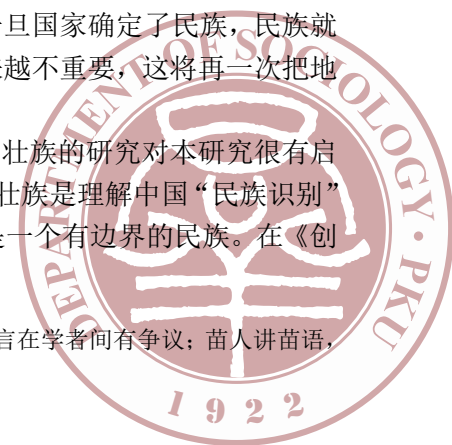
### 1. 国外学者对中国族群问题的研究

20 世纪 80 年代始，一些西方学者把在西方盛行的族群性与族群认同的研究拓展到了中国民族研究上，借此对民族-国家的一体化和同质化进行反思。本文将对其中有代表性且与本研究对象比较密切的研究进行介绍。

美国西雅图华盛顿大学的斯蒂文·郝瑞（Stevan Harrell）教授对凉山彝族地区的族群问题研究影响很大。郝瑞认为，“中国对民族识别的介入，由于其民族定义完全建立在文化标准上的，这些标准实际上在某些情况下展示出其生命力。我们的确发现把文化标准作为成员族属之实际根据的情况，至少是确定成员族属的第一条件。另一方面，既然一旦国家确定了民族，民族就具有永久性，那么随着时间的流逝，文化特征对于民族来讲，将越来越不重要，这将再一次把地盘留给原生论与工具论的解释”（斯蒂文·郝瑞，2000：27）。

美国富尔曼大学的白荷婷（Katherine Palmer Kaup）教授对广西壮族的研究对本研究很有启示意义，因为壮族的族群构建与土家族具有类似性。她认为在中国，壮族是理解中国“民族识别”的一个很好的研究例子，因为在被识别以前，壮族并未意识到自己是一个有边界的民族。在《创

<sup>1</sup> 瓦乡人讲一种被当地人成为“瓦乡语”的语言，瓦乡语是不是一种少数民族语言在学者间有争议；苗人讲苗语，客人讲普通汉语，在当地被称为客话，是泸溪县大多数人使用的交流语言。



造壮族——中国的族群政治》一书中白荷婷认为，“中国共产党早期为了促进国家整合而冒险创造了一个最大的少数民族，但这个风险是有代价的”（Kaup, 2000: 178）。因为自上世纪 80 年代以来，原来由国家自上而下构建和整合一个壮族的形式，演变成了壮族干部和知识分子自下而上的为本族群争取特权（卢露，2013:14）。

美国斯坦福大学历史系的墨磊宁（Thomas S. Mullaney）通过对云南民族识别的研究，得出了“中国的民族识别主要是由民族学家和语言学家所操作的”，“中国政府在民族识别中并没有教会自己如何从‘国家的视角’看问题，而是借用社会科学的眼睛来观察世界、定位自身（Mullaney, 2010: 325-342）”的结论。

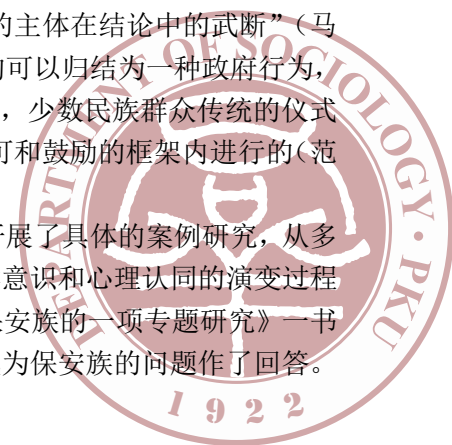
美国学者杜磊（Dru C. Gladney）在对回族的族群认同研究中指出，回族这一人群除了拥有共同的伊斯兰教信仰之外，在文化、语言、生活方式和文化地理等方面存在较大差异，并无太大共同性，但是在民族识别中却成为了一个单独的民族，开始了制度化的管理。回族的精英和大众也以回族这一官方认可的标签为纽带不断强化本族群的认同，以此为工具向政府要求更有利的地位和资源（Gladney, 1998）。

## 2. 国内学者对民族识别的反思

我国的民族识别从 20 世纪 50 年代开始，整体比较顺利，但仍然遗留了一些有争议的族群没有识别。直到 20 世纪 80 年代，当中央及地方的民族工作开始重新恢复时，国内很多学者对半世纪以前的民族识别进行反思，起初主要是对斯大林民族定义及识别标准的思考。费孝通先生指出斯大林的民族定义本身就是资本主义发展到一定阶段的产物，所以“在我国民族识别工作中既不能搬用资本主义时期所形成的民族特征来作为识别标准，又不应该不把这些特征作为研究的入门指导”（费孝通，1988: 170）。林耀华先生在《中国西南地区的民族识别》中也同样指出：“民族是个历史范畴，是历史发展的产物，斯大林的四个特征是指资本主义上升时期的民族。……考虑到中国的国情与中国民族的实际，应看到多数民族在解放前尚处于前资本主义时期，上述各特征正在形成之中。为此，民族识别工作就不能生搬硬套、教条主义地运用斯大林提出的四个特征，而应采取具体问题具体分析的方法。……我们确定，‘名从主人’是我国民族识别工作遵循的另一项重要原则”（林耀华，1984: 3）。一同参加当年民族识别工作的黄淑聘教授也认为，在民族识别中要对斯大林的民族定义展开“中国化”工作，对斯大林的民族理论进行灵活运用。李绍明教授进一步总结了国内理论界对民族概念运用的四个变通，首先，“中国的汉族和少数民族虽然之前所处的发展阶段不一样，现统称为社会主义民族，向苏联老大哥看齐。其次，一个民族的识别不一定要照搬斯大林的四个要素，哪一个突出，哪一个不太明显都要加以考虑。第三，民族识别过程中要充分考虑历史文献的作用，将民族志与民族史工作结合起来。第四，尊重各民族意愿”（李绍明，2009: 29-33.）。

后来的一些学者超越民族识别的民族定义和标准的讨论，对整个识别工作进行反思。马戎教授认为，“我国许多地区存在群体居住混杂、族际通婚和异地迁移的现象，这使得许多群体的‘身份认同’是多元化和边界不清的，要把民众传统的部落、家支、氏族的概念和斯大林的‘民族’概念衔接起来，必然会出现被‘识别’客体的观念混乱和进行识别的主体在结论中的武断”（马戎，2001: 125-126）。范可教授认为民族识别中我国少数民族的建构可以归结为一种政府行为，但是参与构建少数民族“科学化”知识的，却不仅是政治家和学者，少数民族群众传统的仪式化表演也在其中。而这种关于民族文化的构建和呈现，又是在政府认可和鼓励的框架内进行的（范可，2008: 101）。

进入 21 世纪，中国年轻一辈的学人对 50 年代的民族识别工作开展了具体的案例研究，从多角度为我们展现了民族识别工作的全貌，而且还对各研究族群的族群意识和心理认同的演变过程作了详尽分析。菅志翔在《族群归属的自我认同与社会定义：关于保安族的一项专题研究》一书对人口不到 10 万的保安族的民族识别进行了研究，对保安族何以成为保安族的问题作了回答。



保安族的形成过程实际上是中国社会的政治、文化变迁投影在民族社会的过程，而保安族在日常生活中的族群身份意识也具有很明显的情境性（菅志翔，2006）。

卢露在其博士论文《从桂省到壮乡——现代国家构建中的壮族》中从壮族的乡村社区和网络社区对壮族族群身份认同作了研究，在现实和虚拟之间，为我们展现了壮族身份认同的多元性和场景性。发现现代壮族的认同意识受到国家民族政策，学者们的知识建构以及大众媒体的传播，乃至新疆、西藏的民族问题的影响（卢露，2013：13）。

关凯的博士论文《满族消失了吗？——乌拉街满族镇社区研究》从一个具体而实在的社区入手，通过田野调查和问卷访谈的方式，为我们展示了满族草根社会对于族群的自我和外部想象。1980年代中期，为了获得“民族乡镇”的政治自治和获得民族优惠政策，地方政府和乡村社会近乎“同谋”地通过更改民族成分创造出大量的“满族人口”，使得满族和中国其他少数民族一样，在现代社会遭遇了身份认同的困境（关凯，2009：3）。

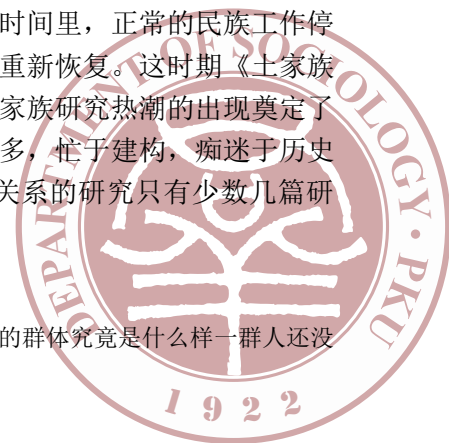
祁进玉在《20世纪50年代土族民族识别的口述史研究》一书中对土族的现代认同进行了反思性研究，通过丰富的材料还原了50年代土族民族识别的具体过程。为我们展现了土族的识别过程，并发现在互助土族自治县成立的过程中，各地群体的认同意识会随着社会条件形势的变化而调整。现代土族的认同在国家力量的整合和自治政策的落实完善以及族群精英、知识分子对土族历史记忆和文化的追溯和重构条件下已经树立起来，并有不断强化的趋势（祁进玉，2008：181）。

马雪峰在《语言、差异政治与‘民族’构建：‘白族’与‘白文’的近代历史》一文对白族在50年代和80年代两个阶段的识别工作进行了梳理。在1950年代初，“白族”是否为单一的“非汉”民族，一直是颇具争议的问题。而作为一个和汉族有密切关系的民族，白族最终得以成为单一民族的关键，在于它异于汉族以及其他周边民族的独特性。这种独特性就体现在有争议的白族语言和白文上。但白族语言的归属是一个有争议的问题，而白文方案的制定及推广活动也成了白族构建史上重要的一环（马雪峰，2011：24-41）。

### 3. 土家族的族群性和族群认同研究

在新中国成立以前，曾有学者对今天土家族生活地区的族群进行研究，不过主要是研究苗族和其他民族，对土家族的情况偶有涉及<sup>1</sup>，比如谭其骧的《近代湖南人的蛮族血统》、凌纯声和芮逸夫合著的《湘西苗族调查报告》、石启贵的《湘西苗族实地调查报告》。所以关于土家族的研究确切的说是从50年代的民族识别开始的，1957年土家族被正式确认为一个单一的少数民族。土家族民族识别工作的重要参与者潘光旦先生，结合历史文献和田野考察分析了土家族的族源，在《湘西北的“土家”与古代的巴人》一文中提出了土家族是古代巴人后裔的论断。潘光旦先生的学生汪明瑛在老师的派遣下进入湘西地区三县4乡24个自然村进行调查，写下了《湘西“土家”概况》一文，分析了土家人口、经济关系、社会组织、风俗习惯、宗教信仰和民族关系。同时期为了配合“民族识别”和“少数民族社会历史调查”，王静如等人深入湘西地区对土家族语言进行了详尽的考察，写下了《关于湘西土家语的初步意见》一文，为确认土家族的独立族群身份提供语言上的支持。土家族语言是确认土家族为单一民族的重要依据，也是考察土家族族群认同的重要因素。从50年代后期开始的反右运动到文化大革命近三十年的时间里，正常的民族工作停顿了，民族研究工作更无从谈起，有关土家族的研究直到80年代才重新恢复。这时期《土家族简史》和《土家语简志》的出版以及一批史料整理著述为90年代土家族研究热潮的出现奠定了基础，但是纵观90年代以来土家族研究发现，历史文化层面的研究多，忙于建构，痴迷于历史而忽视现状和未来。尤其是对关系到土家族现状的族群认同和族群关系的研究只有少数几篇研究。

<sup>1</sup> 事实上在土家族被识别以前，人们对土家族今天生活的地域上苗人和汉人以外的群体究竟是什么一群人还没有一致认识。



唐胡浩对湖北恩施土家族苗族自治州来凤县的土家族进行了田野调查,分别从原生论和工具论分析了当地土家族的族群认同。发现土家族原生民族认同要素特性在减弱,受国家民族政策和知识分子民族建构工作等方面的影响,土家族的族群认同表现出一种策略性。“在利益纷争的情况下,民族身份可能仅仅是一个象征……但是在利益面前,该族会有意识地强调自己的民族身份……民族认同成为一种据现实情境而有策略性的一种理性选择(唐胡浩,2008:50)。”陈心林在《南部方言区土家族族群性研究》一书中对武水流域一个土家族社区——与本研究中的红土溪村同属于湘西土家族苗族自治州泸溪县——的实证研究发现,“国家的民族分类与地方性的族群分类既有冲突,也有一致的地方,一方面前者把后者之中开放、流动的边界封闭、固化了下来,以政策性的界定取代了文化性的区分;另一方面,国家的民族分类并非全然是自外部植入的,而是建立在地方性的族群分类知识之上,并且,经过几十年民族-国家背景下的民族认同实践,原本处于客位的民族分类已经成为民众的主位认同,正在成为新的地方性族群分类知识(陈心林,2010:238)”。明跃玲在田野调查基础上通过对湘西红土溪村的民族识别和族群认同的研究,认为“族群认同与民族识别因族群与民族分别具有文化属性与政治属性而属于两个不同的范畴,但是在现代化背景下的中国,族群认同是建立在民族识别工作以及随之而来的民族优惠政策的基础上,它已由原有的文化表征发展为具有功利性的可以获得实际利益的象征物(明跃玲,2008:45)”。作者认为应该把少数民族当作文化群体看待,而不应该走向政治化。

这些为数不多的关于土家族族群认同的研究主要从原生论和工具论角度为我们展现了土家族在现代的族群认同是如何从原生论发展到工具论的,并得出土家族的族群认同在加强的结论。本研究从一个土家族村出发,通过考察该村80年代更改民族成分前后的身份认同,为我们展现了当下土家族族群认同的丰富性。

### (三) 概念辨析及相关理论

在50年代民族识别工作以前,并没有土家族这样的群体称谓。要了解土家族,还得知道“民族”一词的由来。因为在民族识别中国家是用民族概念来指称被识别出来的少数民族的。“1903年中国近代资产阶级学者梁启超把瑞士-德国的政治理论家、法学家J.K.布伦奇利的民族概念介绍到中国来以后,民族一词便在中国普遍使用起来,其含义常与种族或国家概念相混淆,这与西欧的民族概念的影响有密切关系”(《中国大百科全书》,1986:302)。在中国以前的语言系统中很少把“民”和“族”合在一起用。中国传统社会有自己独特的区分不同社会群体的分类系统,最主要的就是夷夏之别。中国古代区分中原与周边民族集团主要依据文化方式,孔孟等早期儒家思想家认为,只要掌握了“礼”即可以由“夷狄”而进为“华夏”,成为中国人。人们习惯用汉人、土人、苗人、藏人、越人等概念分辨不同群体的人,这些人與人之间的边界是在变动的,并没有一条清晰可见永远不变的界线。建国以前对于湘西地区不同人群,我们在相关书籍中看到是汉人、土人和苗人这样的群体称谓。

西方的民族(nation)概念与欧洲近代资本主义的产生与发展几乎是同步的。西方的民族对应着国家,即一个民族必然有一个国家作为基础,而国家内部不同文化特征的社会群体并不用民族来指代。民族是资本主义发展到特定阶段的历史产物,近代被翻译到中国之后,既指称“中华民族”这样一个与国家相对应的概念,又用来指称“少数民族”,这其实是两个不同层次上的群体概念,但是都用“民族”一词指代就出现问题了。学界对民族概念的讨论非常多,有学者主张用西方的“族群”(ethnic group)概念来描述中国的少数民族,用对应着nation的民族指代中华民族。族群也是一个复杂的概念,但是相比于民族,它更多地强调人口集团在现代中国社会中拥有的共同背景与认同(出身、文化或故乡等),而不再紧密地强调地域性因素和政治统治的因素,可以用来描述那些跨地域、跨社会阶层和政治态度而保持群体认同的人口集团(关凯,2007:2)。本文将用族群和族群认同、族群意识来描述土家族以及土家族的认同意识,而不用民族指代土家族。

族群意识和族群认同问题是族群性<sup>1</sup>问题。而在分析族群性(ethnicity)问题上,学界主要存在原生论(Primordialism)和工具论(Instrumentalism)这两个主要的认识论工具。在原生论的视野里,民族是从历史的根基上发展起来并经由生物性遗传得来的,是先天的,即原生的。人从一出生就被赋予了特定的生物特征和某种非常感性化的族群特质,这种特质决定了人在心理上的归属感。而工具论认为族群是一种社会工具,在不同的社会情境下会变化,它的边界是流动的而不是静态的。而且,正是社会本身,建构了人们的族群性。人们建构族群性,有各种目的,比如为了社会竞争,将个体利益整合进“民族”的群体利益中,在族际竞争中占据特权地位;或者为了以族群身份获取资源,如享受民族优惠政策;或者因为社会、经济和政治的压力,以群体行动的形式追逐利益或者保护自己,等等。在工具论这里,“民族”被视为社会利益集团中的一个,并且和其他的利益集团无本质差别。在社会科学界,族群究竟是原生性存在还是工具性存在一直争论不已。其实,民族和族群的主客观‘两面性’在严格意义上说都只是一种观察者的理论工具,融合多种理论工具我们才更容易看见现象的整体和本质(关凯,2008:44-45)。

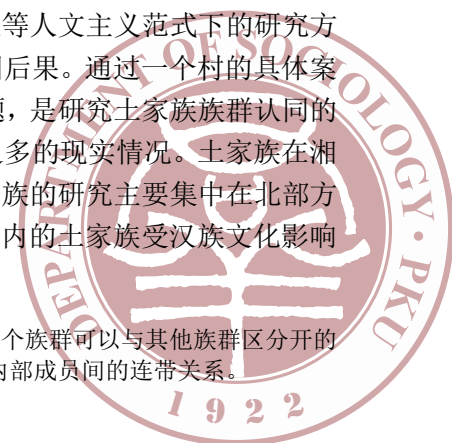
群体认同意识是每个人进入人类社会、认识世界的“社会化过程”的重要内容之一,在社会生活和实际交往中,人们会自然而然地根据自己所处的具体环境场景、个人感情和利益关系的亲疏,并在周围亲近的人的指导下,学习并接受把周围的社会成员划分为不同性质、不同层次群组的观念。人类社会的存在和运行需要一定的组织结构和秩序来支持,族群所反映的也是社会中群体关系中“社会建构”的具体内容(马戎,2004:70)。费孝通教授指出,“民族是一个具有共同生活方式的人们共同体,必须和‘非我族类’的外人接触才发生民族的认同,也就是民族意识”(费孝通,1989:5),美国社会学家沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)认为:“一个族群的成员身份,是一种社会定义(social definition),是成员的自我认定和其他组群对之认定这两者之间的相互作用”(Holowitz,1975:113)。埃里克森(Thomas Hylland Eriksen)也指出:“族群是经由它与族群的关系而确定的,并通过它的边界而明显化,但边界本身即是一种社会的产物,其强调的方面各有不同而随着时间变迁而变化”(Eriksen,1993:38)。所以,对于任何个体或群体而言,族群意识不仅是后天产生的,而且是族群在具体交往过程中萌生的,因此它也将随着族群交往形式和内涵的改变而改变。

人类学家巴斯(Fredrik Barth)在研究族群认同及其影响因素时提出了族群的社会互动模型,在这个模型中,他把族群看做是一种社会组织机制。他认为,族群间的差异是因为对不同的自然环境的适应造成的,而当这些不同文化背景的人们通过大规模迁移而相遇之后,就会形成组织文化差异的社会结构方式。人们在社会互动中通过相互承认为社会系统的建立奠定基础,而人们之间的文化差异则以族群的方式组织起来,族群通过认同和排斥异己使价值差异共存,也使社会互动得以持续,而共同社区的社会生产协作和生活交往也能得以正常进行。(菅志翔,2006:28)

#### (四) 研究方法和研究结构

在社会学研究方法上,主要有实证主义和人文主义两种研究范式,前者强调客观、精确的因果分析的,后者注重直观和切身体验,强调人对社会的主观理解和阐释。对于土家族80年代更改民族成分这一历史现象,通过参与调查、结构式访谈和个人生活史等人文主义范式下的研究方法获取资料,倾听当事人的看法,更方便了解到更改民族成分的前因后果。通过一个村的具体案例,并结合这个村在土家族中的代表性来理解土家族的族群认同问题,是研究土家族族群认同的比较可行的方法,尤其是考虑到土家族在西南地区分布之广,类型之多的现实情况。土家族在湘西自治州就有南部方言区和北部方言区的不同地域分布,以往对土家族的研究主要集中在北部方言区,而南部方言区相对较少。南部方言区的主要在湘西泸溪县,境内的土家族受汉族文化影响

<sup>1</sup> 族群性(ethnicity),在英语里是讨论民族问题时经常使用的概念,它指一个族群可以与其他族群区分的特性,一般指少数民族:如特定的人种和文化特性、历史演变背景以及族群内部成员间的连带关系。



更深，在土家族民族成分更改中代表了与汉族有广泛融合的土家族类型。作者以本村 80 年代更改民族成分一事为例进行分析。收集资料的来源主要有人物访谈和文本资料。

本人的访谈调查主要包括 2012 年夏天与本村一位老人的谈话和 2014 年 1 月 20 号到 2 月 10 号之间在本村和本县的访谈调查，以及作为红土溪村村民在大学寒暑假回家时的观察与一些聊天发现。2012 年夏天，本人向我村一位八十多岁的老人询问我村的历史时，问及我村村民土家族身份的来历。老人当年恰好负责我村民族成分由汉族更改为土家族的工作，便把该事的始末一五一十地告诉了我。2014 年 1 月带着本县土家族身份的由来这一问题准备开展深入的访谈和调查时，发现之前聊天的那位老人已经去世。于是向 80 年代担任我村村干部的老人对我村土家族身份的由来进行确证。泸溪县民族委员会成立于 1987 年，在这之前县里几乎没有什么民族工作，没有专人专门机构负责，80 年代与民族相关的民族成分更改和三项民族经费的管理工作由县政府办公室下面的民族组负责。本人访谈我县现任民委干部时，他们不了解我县当年的民族识别工作，对 80 年代民族成分更改工作也不清楚。不过通过民委人员的介绍找到了 80 年代初负责民族工作的两位干部，通过无结构式访谈了解到我县 80 年代更改民族成分的概况。又访谈了两位关注本地民族文化的老师，了解本地土家族的情况。50 年代参与土家族民族识别的老人如果在世应该是八九十岁高龄，但我始终没有找到这样的访谈对象。而对于我村村民在更改民族成分前后身份意识、族群意识的变化，主要通过日常生活中的随机询问和观察来搜集资料。

本人作为泸溪县红土溪村的一员，虽然身份是苗族，但是在访谈过程中发现自己本地人的身份对研究访谈调查很有帮助。我和他们用共同的方言交流，在情感上很亲近，又是在北京大学读书，作为著名大学的学生在当地很受认可，当地的官员、知识分子和普通百姓在访谈中都非常坦诚和热心，竭力地为我提供帮助。虽然民族问题在学界常被认为是一个敏感话题，但是因为自己的访谈主要在我村我县基层地区开展，很少发现访谈者有刻意隐瞒的倾向，所以获得访谈的资料是比较可信的。

文本资料主要参考了本县图书馆<sup>1</sup>和北京大学图书馆的一些文本资料。民族问题“五套丛书”中的土家族社会历史调查、土家族简史、土家语简志、湘西土家族历史文化资料，中国人口统计年鉴，泸溪县的民族人口统计资料；泸溪县县志和红土溪村覃氏族谱。其他的是一些研究资料。

因为时间限制搜集到的访谈资料和文本资料不是很丰富，本研究只是一个小型的尝试性研究。希望以后能以此为起点，将相关的研究进一步深化。

本论文将分为五章。第一章为导论，介绍论文选题和研究意义，对核心概念和相关理论加以辨析，对相关研究进行分析性介绍，并简述自己的研究方法和研究结构。第二章介绍土家族的由来，在 20 世纪 50 年代民族识别工作中主要识别了湘西地区的土家人，而当时湘鄂川黔其他地区的土家人因为反右斗争和文化大革命未能及时被识别，成为 80 年代民族成分恢复和更改工作要解决的一个遗留问题。但是到了 80 年代社会环境已经发生了很大变化，民族身份中附着一些优惠，比如计划生育工作中少数民族相对于汉族的优惠、高考加分优惠、少数民族大学生在校期间有更多的补贴等。受这些优惠政策的驱动，湘鄂川黔地区的一些汉族百姓在没有土家族文化认同的情形下也纷纷更改为土家族。武陵地区历来族群往来频繁、文化融合程度深，模糊的身份边界为一些人更改民族成分提供了便利。泸溪县红土溪村更改为土家族就是在这一社会背景下展开的。第三章是对红土溪村 80 年代更改民族成分一事的介绍。红土溪村是一个以覃姓为主的小规模自然村，该村村民为了获取计划生育和考学等方面的政策优惠请求该村干部去县里申请更改本村民族成分。村干部以早期本村迁往本县另外一个土家族聚居小镇的覃姓是土家族为由，向政府提出本村覃姓也是土家族的民族成分的更改要求。第四章对红土溪村民族成分更改前后人们的身份意识、身份认同进行讨论。在更改民族成分以前，本村村民的主要身份认同建立在家族、同村

<sup>1</sup> 我县的档案馆资料很少，文档资料管理工作不完善。很多可供参考的文字资料保存在我县公共图书馆。



人、覃姓基础上，还有按语言标准自称‘瓦乡人’的认同。土家族的民族身份是出于功利化目的获得的，只有在上学或计划生育等与民族身份相关的事务上才会激起人们的民族身份意识，土家族的身份认同具有极大的情境性。因为当下附着在民族身份上的政策优惠与村民的联系越来越少，村民的土家族族群意识淡薄。第五章进行总结，并就本研究结果与已有的一些研究进行了比较，进行一定程度的讨论。

## 二、土家族的由来

土家族这一称呼在建国前并没有，直到在 1956 年民族识别工作中被确认为一个单一民族之后，土家族才作为 55 个少数民族之一进入大众的视野，为国人所认识和了解。但是土家族给普通人留下什么样的印象呢？土家族不像像蒙古族历史上有成吉思汗一样的英雄人物，和长期杂居在武陵山区的近邻苗族相比，土家族的文化遗存远不及苗族，其知名度也远远低于后者。那么这一群称为土家族的人究竟具有什么共性使他们得以称为土家族呢？

按照斯大林对“民族”的定义：“人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”，可以从这四个要素来看土家族。土家族的分布比较集中，主要聚居在湘、渝、鄂、黔四省市接壤地区。这一地区从 20 世纪 50 年代的土家族民族识别开始到 80 年代恢复和更改民族成分工作中在确认土家族的同时，陆续成立了湘西土家族苗族自治州、湖北省的来凤土家族自治县、鹤峰土家族自治县（这两县在 1983 年被撤销组建了湖北鄂西土家族苗族自治州）、重庆市酉阳土家族自治县、秀山土家族苗族自治县等自治区。土家族目前在湖南、湖北、贵州三省及重庆市的 51 个县市（区）都有分布，在 25 个县区实行区域自治，其中两个自治州，5 个土家族苗族自治县，4 个土家族自治县，40 个土家族乡，41 个土家族联合自治乡。土家族的建制区域随着土家族识别范围的扩大在不断增加。

土家族自称“毕兹卡”，其语言“属于汉藏语系、藏缅语族，是一种独立的少数民族语言，无本民族文字，通用汉文。由于土家族居处内地，与汉族频繁交往，因此，绝大多数土家族都操用汉语（《土家族简史》，1986：4）。”土家语内部有方言差异，大体可划分为北部方言和南部方言，但是据相关学者的调查研究，目前土家语的保存范围很有限。“北部方言主要保存在湘西土家族苗族自治州龙山、永顺、保靖、古丈等沿酉水分布的县域，以之为交际语的人数不超过 2 万，主要是 60 多岁以上的老年人；南部方言区主要保存在湘西土家族苗族自治州泸溪县潭溪镇武水分布的 4 个村子，以向姓、覃姓土家族为主，日常使用人口不多于 2000 人（陈心林，2010:91）。”对比土家语的分布地区和土家族的分布地区，前者只是后者的一小部分。

土家族的祖先民居住在与中原华夏文化最发达地区的接壤地带，这里在古代是中原王朝通往南方和西南少数民族地区的孔道，他们与中原汉族文化接触较早，其上层人物多数长期与封建王朝保持密切的隶属关系，因而受汉族文化的影响较大。“土家族是一个与汉族最为接近而进步较快的少数民族。”因而在经济生活上与汉族没有太大区别，当地比较富裕的土家族中就有很多地主。

相比于苗族，土家族的文化的不是很明显，这一状况与土家同苗、汉长期杂居交融的社会处境有关。土家族也有自己的文化习俗。只是在现代化生活的冲击下，传统文化习俗在不断衰落。

从土家族的主要特征可以看出，土家族并不是一个与斯大林所说的民族四要素完全对应的有着固定不变的群体边界的族群实体。土家族的边界一直在变动，在建国前土家与周边苗、汉之间并没有清晰的群体界限。那么土家族究竟是怎样识别和确认的？为什么泸溪县红土溪村人把汉族更改为土家族？那么土家族这个称呼是怎么来的？哪些人被确认为土家族？最初确认的根据又是什么？



事实上 1953 年在第一批被识别并确认的 38 个民族当中并没有土家族，从 1950 年湘西地区有人提出土家不是苗族、要求被承认为一个单一民族到 1957 年最终得以确认并成立湘西土家族苗族自治州，其历时之长，从一个侧面反映了土家族识别工作的曲折、复杂。土家族的确认涉及到国家、湖南省以及湘西地方政府、本族知识分子、外族群体和普通百姓对民族以及具体到土家族这一个族群的看法，土家族最终能得以确认是各方力量博弈的结果，并不仅仅是一个对人群进行划分的科学问题。

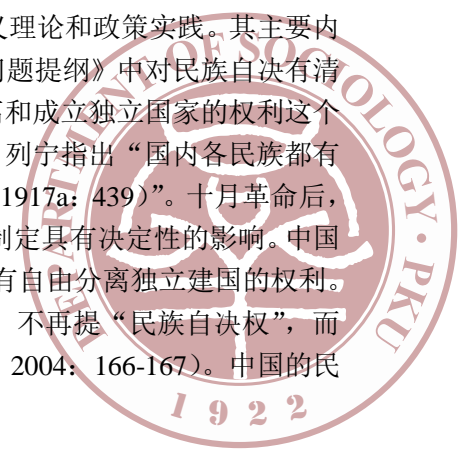
要了解土家族身份的由来，需要对我国的民族识别工作有所认识。

### （一）我国民族识别工作的理论基础

新中国的成立结束了一百多年社会失序、内祸外辱不断、人们在水深火热中求生活的状况，中国共产党面临着组织领导全国人民重建家园、恢复社会生产的重大使命。旧的社会关系已经被打破，如何建立新的社会关系、凝聚人心，团结亿万人民围绕在党的周围搞生产建设是政权建设的重要内容。从这个意义上来看，建国初开展的民族识别工作在国家建设上和土地改革有着同等重要的意义。了解边疆等偏远地区各族群的社会结构、人们的思想状况、生活状况等情况，并向这些地区的民众宣传党的民族平等团结政策，引导各族人民进行社会生产建设、共同分享社会主义国家的革命成果，是民族识别工作的出发点。国家有一系列维护民族平等和民族团结的政治制度，比如少数民族区域自治和人民代表大会制度，这些以族群为对象的制度性安排还有相关的民族优惠政策，需要政府了解国内有多少个少数民族，以便确定各项制度政策中的少数民族名额。20 世纪 50 年代开展的“民族识别”和民族成分登记工作，为政府各项族群政策的落实提供了可操作的范围。

中国是一个多族群的历史悠久、地域辽阔、人口规模大分布广的国家，两千多年来如何处理夷夏关系为历代王朝统治者所重视。各中原王朝在处理族群关系上虽然会有一些差异，但是基本秉持一套属于自己的文化传统。“维护中原王朝统治下的‘天子’和‘天民’，并通过各种方法来努力向四周‘蛮夷’施以‘教化’，使他们自愿地接受中原王朝的道德观念和伦理秩序，在军事上显示‘天威’的同时，主要在文化道德感化和经济贸易互利的基础上与周边族群和其他邻国和平相处（马戎，2004:156）。”但是到了近代，当中国遭遇了西方坚船利炮的沉重打击，在意识到西方帝国主义侵略和瓜分中国的威胁之后，清廷有意或无意地开始了“民族构建”的过程。而在救亡图存的严峻形势下，中国的思想家和精英人物也开始接受西方的民族主义理论，考虑按照西方的“民族国家”的模式来构建自己的国家和民族。中国以“天下”为认同范围，“文化”为认同核心的传统，在近代遇到西方帝国主义的冲击之后不得不发生变化。列文森（Joseph R. Levenson）把中国传统的认同观念称为“文化主义”，“只有当 19 实际晚期面对‘他者’的挑战，文化价值不得不寻求合法性时，我们才开始看到‘文化主义的衰弱’并迅速向民族主义发展（杜赞奇，2003: 45）。”

中国共产党在建国以前的革命斗争、组织建设就逐步发展了自己的民族政策。作为一个以马列主义为指导思想的社会主义政党，中国共产党的民族思想主要从学习马克思主义的民族观而来，而在具体操作中可资借鉴和学习的就是列宁和斯大林民族主义理论和政策实践。其主要内容一个是民族自决理论，一个是对民族概念的理解。列宁在《民族问题提纲》中对民族自决有清晰的阐述。在民族自决的含义上，认为“除了从政治自决，即从分离和成立独立国家的权利这个意义上来解释之外，我们绝不能作别的解释”。1917 年修改党章时，列宁指出“国内各民族都有自决权。国内各民族都有自由分离和建立自己的国家的权利（列宁，1917a: 439）”。十月革命后，苏联的民族理论和民族政策对中国共产党的民族理论和民族政策的制定具有决定性的影响。中国共产党起初也支持“民族自决”并提出联邦制的设想，认为少数民族有自由分离独立建国的权利。但是后来随着国内外新形势的发展，共产党反对少数民族地区分离，不再提“民族自决权”，而且认为苏联的联邦制也不适宜中国国情，主张民族区域自治（马戎，2004: 166-167）。中国的民



族识别工作为民族区域自治政策的实施提供了可能。

另外，接受斯大林提出的“民族”定义，也是中国学习苏联民族理论的重要体现。对民族概念的理解直接影响民族识别工作的开展。斯大林于 1913 年在“马克思主义和民族问题”一文中提出民族的定义：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定共同体”（斯大林，1913: 294）。斯大林认为“民族”不同于“种族”和“部落”，“民族不是普通的历史范畴，而是一定时代即资本主义上升时代的历史范畴”（斯大林，1913: 300）。斯大林所界定的民族，与最早产生于西欧、同国家有对应关系的民族（nation）概念有相关性。西欧的民族理论和民族主义思想，是资产阶级为动员民众推翻封建社会、进行资本主义国家政权建设、发展资本主义经济的重要思想资源。其民族概念是和国家关联在一起的。

中国共产党作为一个无产阶级政党，在族群关系问题上继承了马克思主义民族平等和民族团结的理念。在苏联的影响下搞民族区域自治，并接受了斯大林的具有四要素的民族定义。承袭斯大林的“民族”理论和类似于苏联的民族制度和民族政策，使得新中国没有完成 20 世纪初开启的“民族国家”的构建过程，而是逐步转向类似苏联的“多民族联合体”（马戎，2012: 44）。另外，中国的民族识别工作把对应于国家的“民族”（nation）概念用于指称各少数民族，使得汉语中的少数民族和中华民族这两个不同层次上的共同体在语义理解上造成一定混淆，也为以后的族群民族主义的兴起埋下隐患。

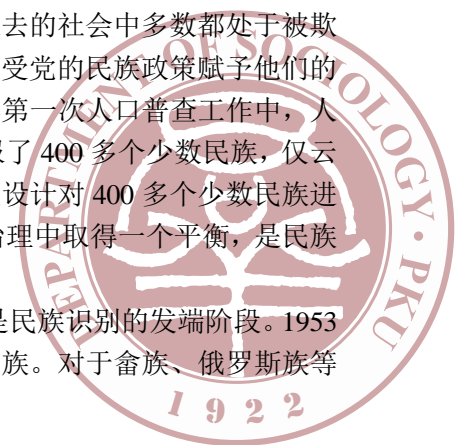
## （二）我国民族识别工作的具体开展

中国共产党在新中国成立以前，在偏远山区等与现今少数民族聚居地有很大重合的地方建立革命根据地时，就在当地宣传自己的民族理论和民族政策了。建国后在民族识别工作之前又派出不少慰问团深入少数民族地区了解民情、宣传党的民族政策。建国初期，为了贯彻党的民族平等政策，实行民族地区区域自治，帮助各族人们发展他们的政治、经济和文化，这就需要对各民族的情况进行摸底和调查研究。我国自古是一个多族群国家，各族群因为历史、地理和文化等多种原因，自称和他称名目繁多，不容易辨识。而像各级人民代表大会里应有多少少数民族的名额、实行民族区域自治、建立民族自治地方、帮助发展民族经济、开办民族学校、发展民族文化等关系到少数民族权利的相关制度运作和政策实施，都需要弄清楚中国到底有多少民族。所以从建国开始我国就开展了民族识别和少数民族社会历史大调查两项重大活动。

民族识别首先需要在全国范围内确认出哪些是汉族的一部分，哪些是少数民族？在确定少数民族的族称中，还要弄清楚哪些是单一民族，哪些是某一少数民族中的一部分。这种为确定民族族别、族属而作的调查研究，征得各民族同意，经过法律程序认定，并由中央正式公布的认定过程，称为民族识别（祁进玉，2008: 32）。因为民族识别需要对少数民族的族群构成、族群自称、族群族源、族群语言、族群文化以及族群意愿等方面有充分的了解，所以在毛泽东同志提出的“抢救落后”的指示下国家又开展了配合民族识别工作的少数民族社会历史大调查，主要包括少数民族的语言调查和社会历史调查。

历史上少数民族的经济生产、社会文化普遍要落后于汉族，在过去的社会中多数都处于被欺压的地位，近代又饱受帝国主义的压制，人们渴望当家作主、充分享受党的民族政策赋予他们的权利和相关优惠的心理是可以理解的。这也能说明为什么在 1953 年第一次人口普查工作中，人民要求被识别为少数民族的热情为什么那么高，在全国范围内就上报了 400 多个少数民族，仅云南一省就有 260 多个少数民族（马戎，2004: 90）。显然按最初的制度设计对 400 多个少数民族进行管理是非常不便的，如何在各少数民族要求被识别的热情和国家治理中取得一个平衡，是民族识别工作必须考虑的现实问题。

民族识别工作大致可分为四个阶段：第一阶段（建国~1954 年）是民族识别的发端阶段。1953 年在第一次人口普查中确认了 38 个少数民族，留下不少待确认的民族。对于畲族、俄罗斯族等



引起重大争议的民族，中央专门派民族识别小组进行深入调查。第二阶段（1954年~1964年），民族识别的高潮阶段。先前在识别中不少有争议的民族得到了确认，包括畲族、土家族等族群，1964年第二次人口普查时，新确认了15个少数民族。第三个阶段（1965年~1978年），第三个阶段因为文化大革命，民族工作几乎停滞了，先前的民族工作和民族政策受到批判，在民族问题上造成一定程度的混乱，第四阶段的民族成分恢复工作与第三阶段的混乱有重要关系。第四阶段（1979年~1990年）是民族识别的恢复阶段（黄光学，施联珠，2005:104-117）。截至1982年55个少数民族已经得到确认，但有些人群原归入汉族或其他少数民族，他们要求恢复少数民族成分或更改原来填报的少数民族成分（祁进玉，2008：31）。1982年要求更改和恢复的人口有800多万，最后有260万人经识别后得到更改和恢复。截至1990年全国第四次人口普查为止，正式确认的少数民族有55个，加上汉族，共56个民族。

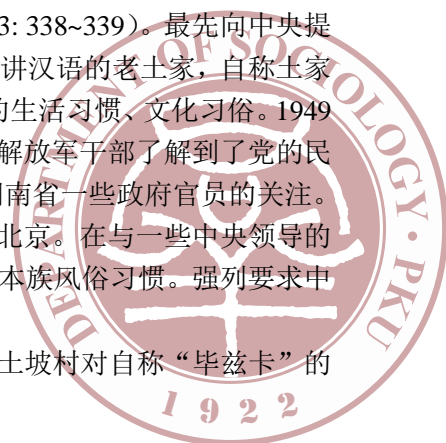
民族识别的标准问题影响重大，是当时民族识别工作的重要依据，也成为80年代以后民族识别研究中的重要内容。斯大林民族定义的四大标准是民族识别的主要参考依据，但因为斯大林所说的四项基本特征与中国各民族的实际之间存在明显的差别，在学界引发了一场关于民族是什么和民族是怎样形成的大讨论。相关学者提到，在进行民族识别时，既需要遵循斯大林概括出来的四项基本特征，又必须尊重各兄弟民族的意愿和客观存在的差异，避免生搬硬套。因此考虑到中国的国情和各少数民族的特殊性，在具体识别时对斯大林四标准进行了灵活运用，识别中特别看重族群的共同语言。而且提出了“名从主人”的原则。但是因为民族识别工作时间紧、任务重、人员少，民族识别工作仍留下了一些问题。一些群体至今也没有得到彻底确认，如平武藏人、察隅的“僮人”，云南红河的“苦聪人”。费孝通在1980年写的《关于我国民族的识别问题》一文中总结了八种出现识别困难的识别类型，其中提到土家族这一类型：“有些少数民族在民族压迫时代曾经不愿表明和汉人有区别，其中又有一部分民族上层受反动统治阶级的利用，统治过当地的其他少数民族。在被他们统治过的少数民族看来，他们是和汉人一样的，解放后不愿意承认他们是少数民族，例如湖南西部的土家族（费孝通，1980：264）”历经7年时间最后才被确认的土家族，对其民族识别过程的再认识有助于我们理解民族识别工作的复杂性。

### （三）湘西土家族的民族识别

今天土家族聚居的地方主要在武陵山区湘、鄂、川（今天的渝）、黔交界地带，有湘西土家族苗族自治州、湖北省恩施土家族苗族自治州，酉阳、秀山、石柱、长阳、五峰、印江、沿河等民族自治县，以及各土家族民族乡。不过土家族是不是一个少数民族是1950年最早在湘西地区提出来的，1957年1月正式确定土家族为单一的少数民族，1957年9月改湘西苗族自治州为湘西土家族苗族自治州，直到80年代之后才陆续在其他省建立土家族民族自治州、自治县和自治乡。土家族从最初的识别到后来民族成分的恢复和更改，前后近四十年的时间。

1949年9月至11月，湘西各县相继解放。中共湘西区党委和湘西行署根据湘西凤凰、永绥（今花垣）、乾城（今吉首）等县有苗族聚居的情况，宣传贯彻共产党的民族政策，开展团结苗族同胞的工作。共产党的民族政策也唤醒了湘西的土家人民，部分土家知识分子向中共中央和中央人民政府提出了“承认土家是一个单一民族的要求”（田荆贵，2003:338~339）。最先向中央提出要求的是永顺郡联立中学的青年教师田心桃。田心桃祖父母是不会讲汉语的老土家，自称土家姑娘。说和苗语、汉语不一样的土家语，拥有一些独特于汉族和苗族的生活习惯、文化习俗。1949年10月当中国人民解放军进军湘西，解放永顺时，田心桃通过一位解放军干部了解到了党的民族政策，其身份特点——会说土家语、拥有特别的风俗习惯也受到湖南省一些政府官员的关注。1950年9月田心桃以苗族身份参加了中南少数民族国庆观礼团来到北京。在与一些中央领导的交流中，田心桃说自己是土家，不是苗族，并介绍自己的土家语言和本族风俗习惯。强烈要求中央派人调查，承认土家为单一民族。

1952年担任中南民委湘西工作队队长的严学窘，在湘西龙山县土坡村对自称“毕兹卡”的



土家群体现实的语言、人口分布、社会结构、丰富习惯、经济生活等方面的情况作了重点调查。严认为“毕兹卡”是一个独立的少数民族，并把相关情况反映给湘西州领导和湖南省委，但是湖南省委对此持怀疑态度。中央为慎重起见责成中央民族学院研究部潘光旦教授复查。1953年潘先生因为退残行走不便派学生汪明瑀等人赴湖南详细调查，自己开展关于土家族族源的文献研究。汪明瑀带领的调查组对湘西龙山县、永顺县和保靖县近十个土家聚居乡村的政治、经济、文化、风俗习惯、民族关系进行调查，再次调查了土家语言。最后得出结论：土家有自己的历史传说，有自己的语言和风俗习惯，可以承认为一个少数民族。当这个结论以报告的形式发给湖南省委时又遭到了否定。湖南省委给出的否定理由是：“土家语言是湖南、广东一带的一种方言，只是少数青年学生为了想得到照顾，所以要求承认土家是少数民族。”并说：“如果分成了两个自治区则湘西建制再改变，困难甚多”。（田荆贵，2003：342）湖南省委给出的理由或许道出了土家族被识别为一个单一民族的要求为什么迟迟得不到地方政府许可的原因。

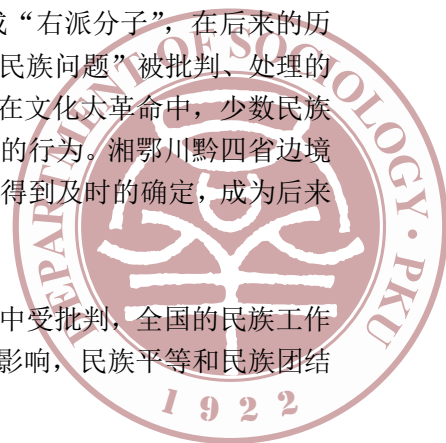
1956年潘光旦先生亲自到湘西，通过听取汇报、小型座谈、个别谈话和逢人便谈实地考察了土家人的自称、人口和聚居程度、语言及其使用程度、汉土关系以及土家人的民族要求。在考察之前，潘光旦通过历史研究已经发表了《湘西北的土家与古代巴人》一文，从土家自称、虎与土家人生活的关系、土家白虎神崇拜、土家语中的两个常用名词、姓氏等方面论证了湘西北的土家是古代巴人的后裔，否认土家是苗、瑶、獠人的观点。经过实地考察后，潘先生写了《访问湘西北“土家”报告》一文。该文向我们阐述了土家人要求被识别为单一民族的原因，一方面是土家族语言、文化、风俗习惯等客观事实的存在，另外一方面是因为接受了党与政府的民族政策的教育与启发，土家人认为完全有条件被接受为一个兄弟民族。尤其是湘西苗族自治州的成立以及减免农业税的民族优惠政策对土家人是莫大的刺激。所以在土家人要求被识别为一个单一民族背后有现实利益的推动。潘先生在本文中还谈了对湖南地方领导的看法和态度。潘先生认为“土家”应该被接受为一个兄弟民族，不应再拖延。而地方政府之所以一再拖延，潘先生认为有两点原因：一怕苗族吃亏。“解放前，中原统治者利用‘土家’祖先中的统治阶层来‘约束’苗族，乃至镇压苗族，苗族确实是吃过‘土家’土司、地主、富农、商人的亏的。但‘土家’老百姓与苗族之间，没有这问题。民族矛盾归根结蒂还是阶级矛盾”（潘光旦，1995：350）。二怕承认以后事情不好办。认为地方政府在自治问题上无论是两个民族联合搞还是分开搞，都有重重顾虑，因而不愿意接受土家成为一个单一民族。

1956年中央又派出由中央、省、州联合组成的调查组到湘西龙山、永顺等地调查，最终使湖南省的认识同中央统一起来。土家问题经过五年多的调查研究，上下左右终于达成统一认识。1957年1月中共中央统战部代表中共中央发出文件，正式确定土家为单一的少数民族，同年9月成立了湘西土家族苗族自治州。

在湘西土家的调查过程中，学者们发现在湘鄂川黔交界地有一批人和土家有相似的语言、文化习俗，可能是同一个民族。潘光旦先生就曾调查过湘西之外的土家人，还写下了《湘西北、鄂西南、川东南的一个兄弟民族——土家》一文。因为1957年反右斗争扩大到民族问题上来，湘西州很多主张土家是一个单一民族的人包括潘光旦等学人也都被打成“右派分子”，在后来的历次政治运动中屡受批判。据统计在“反右派”斗争的扩大化中，因“民族问题”被批判、处理的土家干部、教师、学生等共达300多人（田荆贵，2003：353-354）。在文化大革命中，少数民族更成为一个敏感话题。所以在全国范围内出现大量隐瞒少数民族成分的行为。湘鄂川黔四省边境部分土家族群众也不敢再自报是土家族，因而他们本来的民族成分没得到及时的确定，成为后来的一个遗留问题。

#### （四）关于民族成分更改

不仅仅是土家族的民族识别工作在“反右”及后续的文化大革命中受批判，全国的民族工作都受到冲击。从1957年的反右斗争开始，国家的民族工作开始受到影响，民族平等和民族团结



政策遭到破坏。尤其是文化大革命的 10 年，党和国家一整套民族政策被否定，民族工作完全处于停滞甚至倒退的状态，社会主义民族关系遭到严重破坏，民族平等政策得不到贯彻和执行。文化大革命否定民族特点，“把少数民族的特点一律当做‘封’、‘资’、‘修’，实行‘全面专政’，采用行政命令甚至武装镇压手段强行消灭，否认社会主义社会存在民族（金炳镐，2009：51）”；践踏民族区域自治政策，撤销各级民族工作部门，少数民族的平等权利和自治权利被侵犯。这在期间人们不敢谈民族问题，对少数民族身份更是讳莫如深，一些人隐瞒自己的少数民族身份，有些原本在民族识别中请求被识别的族群也噤若寒蝉。直到文革结束，党中央召开十一届三中全会，开始了民族工作的拨乱反正，恢复和落实党的各项民族政策，其中一项就是恢复民族识别工作。

这时期的民族识别工作主要是对一些地区的一批人（主要是汉族）的民族成分的恢复与更改以及对一些自称为少数民族的族体的归并工作。1981 年 11 月 28 日，国务院人口普查领导小组、公安部、国家民委印发了《关于恢复或更正民族成分的处理意见的通告》，为民族成分的恢复和更改工作提供了 10 条处理原则。该《通告》主要针对的是出于各种原因未能正确表达本人的民族成分的少数民族。自 1982 年以来，全国提出要求恢复、更改民族成分的有 500 万人之多，主要有居住在辽宁、河北承德地区的满族，湖南、湖北、贵州、四川四省边境地区的土家族，湖南、贵州两省的苗、侗等族以及云南省的一些少数民族（金炳镐，2009：202），其中 260 万人经过识别后已经得到恢复或更改民族成分。

其中土家族的民族成分更改主要是湘西边邻省内在 50 年代没有得到及时确认的大部分土家人民。湖北鄂西地区率先开展这一工作。国家民委于 1982 年 4 月在北京召开有关省、地民族工作负责人和研究土家族的学者参加的湘鄂川黔四省边邻地区部分群众恢复土家族成分工作座谈会，产生了《湘鄂川黔地区部分群众恢复土家族成分工作座谈会纪要》。该《纪要》确定了恢复土家族成分的历史依据、地理范围、现实特征以及具体办法，为恢复土家族的工作提供了依据，指明了方向。到 1982 年第，恩施地区 3251615 人中有土家族 1185113，占全区总人口的 36.44%。1982 年对湘西桑植、大庸等县的土家人进行了调查和鉴定，两县恢复土家族成分的有 24 万人。之后在附近的石门、慈利两县又恢复了 15 万人。1982 年在川东南包括秀山、酉阳、黔江、彭水、石柱等县恢复认定土家族 80 万人，苗族 33 万人。1984 年在贵州黔东南地区也开展了恢复土家族民族成分的工作。

土家族民族成分的恢复和更改工作使得土家族人口激增，据 1990 年第四次人口普查数据显示，全国土家族人口已达到 572 万人，而 1964 年第二次人口普查土家族人口只有 52 万多，1982 年第四次人口普查土家族 280 多万，1990 年土家族人口数是 1964 年的十倍，是 1982 年的一倍。自 80 年代以来，在土家族民族成分恢复和更改工作的湘鄂川黔边邻地区还增建了不少土家族自治县，如贵州印江土家族苗族自治县、沿河土家族苗族自治县，湖北长阳土家族自治县、五峰土家族自治县，四川秀山土家族苗族自治县、酉阳土家族苗族自治县、彭水土家族苗族自治县、黔江土家族苗族自治县、石柱土家族自治县。

虽然《关于恢复或更正民族成分的处理意见的通告》指出恢复或更改民族成分的人只能是出于各种原因未能正确表达本人的民族成分的少数民族，而且《湘鄂川黔地区部分群众恢复土家族成分工作座谈会纪要》也为土家族的恢复工作提供了依据，但是在 80 年代恢复和更改的土家族中却不能排除那些由汉族更改为土家族的现象。从 80 年代迅速增长的土家族人口数也难以猜测因为土家族文化认同而恢复和更改土家族民族成分的在土家族总恢复和更改人口中占多大比例，完全为了政策优惠而更改为土家族的又占多大比例。

### 三、红土溪村的土家族成分更改

从前文了解到湘西自治州的土家族人口主要在 50 年代得以识别确认，而湘西邻近省份的土



家族到了 80 年代土家族民族成分更改时期才得以确认。从 1956 年土家族被确认为一个单一民族开始，土家族的人口一直在迅速增长，除去自然增长外还有大量土家族人口是因为更改或恢复民族成分而来。土家族的群体边界从 50 年代到 80 年代也在不断拓展。50 年代的土家族民族识别，主要依据的是土家族的语言、独特的习俗习惯以及土家人的自我意愿。虽然最初提出土家族是一个单一民族的要求中有土家人追求政策优惠、谋求本族利益的因素，但是文化认同也是土家人要求识别为一个单一民族的重要因素。80 年代的土家族民族成分的更改和恢复工作，主要是针对的是 50 年代土家族识别工作中被遗留下的土家人。但是现实中有大量汉族为了争取民族优惠而纷纷更改为土家族。本文在这里并不对这种行为进行道义上的讨论，而是想观察更改为土家族后的群体其族群意识发生了什么变化。80 年代土家族的民族成分更改主要在湘西地区及其邻近三省进行，无论是在湘西地区还是其邻近三省，基于文化认同而更改为土家族和纯粹追求优惠政策而更改为土家族成分的行为都是存在的。本文选取了湘西自治州泸溪县一个叫做红土溪的村庄，分析其在 80 年代更改为土家族前后群体意识的变化。

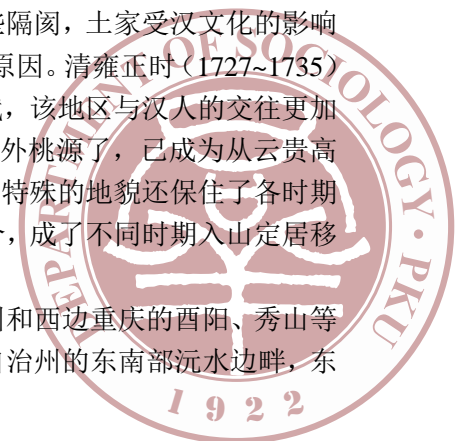
### （一）红土溪村的人文地理位置

土家族在湘西主要分布在北部的永顺、龙山和保靖三县和 1988 年从湘西分离出去组成张家界市的大庸、桑植两县，在南部的泸溪、吉首、花垣、凤凰等县亦有少数分布。土家族的语言被认为属于汉藏语系、藏缅语支，是一种独立的少数民族语言，无本民族文字，通用汉文。土家族语言在湘西西水流域附近的永顺、龙山、保靖和南部泸溪县的少数村寨——主要在本县的潭溪镇有人使用，如今会说土家语的人越来越少。学界经过考察，把西水流域的土家语所在地称为土家语北部方言区，泸溪县的土家语所在地区主要是潭溪镇称为土家语南部方言区。红土溪村属于泸溪县，但是并不在土家语南部方言区内。本村村民并不会说土家语，也没有典型的土家习俗，那么红土溪村在 80 年代初为什么要统一更改民族成分？更改为土家族的主要依据是什么呢？

红土溪村位于湘西自治州泸溪县境内，特殊的地理位置决定了独特的社会文化氛围。湘西自治州位于湖南省西北部，与鄂、黔、贵三省相邻，武陵山脉从四省交界处穿过，湘鄂川黔四省交界处的武陵山区是一个跨越行政界线的文化区域。武陵山区位于云贵高原的东北部，属于高原的延伸地带。境内多连绵山岭，且河流众多，切割作用明显，境内山势巍峨，危岩突出。多山地而平原地势少，只在山间地势开阔处有小型盆地，因而耕地面积也少。“武陵山这个多民族地区里，汉族的分布在平面上南北较匀，即四面都有，但在立体上，多在平坝和交通线上，少数深入峡谷和高山。土家族则北多于南，苗族则南多于北，是个小聚居、大杂居、交错穿插的格局（费孝通，1992: 502-503）”。湘西州内土家族的分布也如费先生所说，主要聚集在北部永顺、龙山和保靖三县，南部花垣、古丈、吉首、凤凰、泸溪苗族占多数。

武陵山区历史悠久，在湖北曾发现旧石器中期人类化石，在湘西泸溪、龙山、大庸等县发现了新石器时代遗址。秦统一后在该地区建黔中郡，汉代建武陵郡。唐宋在该地推行“羁縻”政策，直到元代才开始实行土司制度。土司制委任当地民族的人担任地方的官职，称土司，是一种间接的统治方式。该地主要居住着苗人、土家人和汉人，担任土司的主要是土家人。土家人成为汉人统治该地尤其是压制苗人的重要力量，所以历史上土家人与苗人有些隔阂，土家受汉文化的影响也更深。这也是 50 年代土家族要求识别为单一民族遭到反对的重要原因。清雍正时（1727~1735）废除土司制度，大量汉人从江西、湖广迁入山区开荒。从清末到近代，该地区与汉人的交往更加频繁。“这个山区在历史巨浪不断冲击下实际早已不再是个偏僻的世外桃源了，已成为从云贵高原向江汉平原开放的通道。这条多民族接触交流的走廊，一方面由于特殊的地貌还保住了各时期积淀的居民和他们原来的民族特点，另一方面又由于人口流动和融合，成了不同时期入山定居移民的一个民族熔炉（费孝通，1992: 505）”。

湘西自治州在武陵山区中居于中东部，连接着北边的湖北恩施州和西边重庆的酉阳、秀山等土族自治县和西南边黔东南土族自治地区。而泸溪县位于湘西自治州的东南部沅水边畔，东



接中原汉文化地区，西部连通武陵山区，是湘西的大门。其中沅水这条发源于贵州辗转于武陵地区最后注入洞庭湖汇入长江的大河，曾是联系湘西与外界的重要通道。湘西作为一个少数民族聚居之地，沅水就像湘西的界河，该河以东、以南比如与泸溪县邻近的沅陵、常德是汉文化进入较早的地方，文化、经济一直较湘西地区发达。沅水是湖南的重要水道，与湘水、资水、澧水并称四大水系，是湘西与长江水系相连的最重要的水路。湘西州北部龙山、永顺、保靖、古丈等县由酉水进入沅水，南部吉首、凤凰、泸溪、花垣武水进入沅水（泸溪县有一部分地区就在沅水畔，只不过到 90 年代才修建沿江公路），在以前陆路运输极不便利的情况下，这些水路对万峰林立、山幽谷险的湘西而言，意义重大。而当时武水汇入沅水的入口处就是泸溪县的老县城武溪，是一个非常重要的码头。所以泸溪历来被看做是湘西通往中原地区的大门，受汉文化影响很深，而且泸溪很早就被纳入到了中央王朝的管辖范围之内。

早在东汉时中央王朝便在此立足，南北朝(511)年于此置卢州，唐朝设卢溪县，清顺治六年(1649 年)，改“卢溪”为“泸溪”，并沿用至今。在宋朝，泸溪县就创办了书院，如后人所记“王昌龄讲学于龙标书院，王阳明讲学于虎溪书院，王廷珪讲学于东洲书院，确为文明之母。至今文士艳称三王，良有以也(曾继武，1931)”。而至 1999 年在湘西州境内共发掘旧石器遗址 7 处，其中泸溪县内靠近沅水的上堡乡就占了 6 处，泸溪文化积淀之厚可见一斑。虽然泸溪县受汉文化影响之深在湘西州各县中是非常突出的，但这些受影响的地域主要还是在泸溪县靠近沅水与汉文化接触较多地区，限于经济、文化较开化地区和上层人士之中。

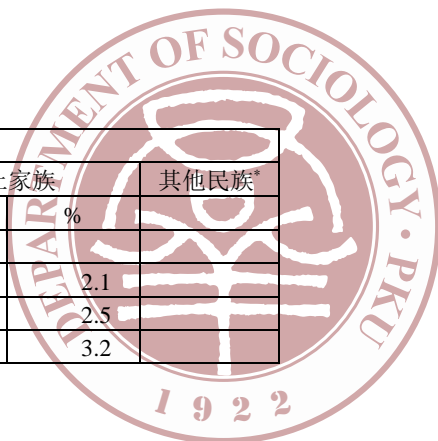
泸溪自古是苗蛮之地，解放前主要居住着客人、苗、瑶、等不同族群。在汉人的记载中该县有多种族群语言，彼此不通，族群成分比较复杂。据一位从本县苗寨嫁到红土溪村的苗族妇女说：

“解放前，我们这里地广人少，山又多。为了躲土匪、政府的剥削，我们苗族人都往大山里跑，在山上建起了苗寨。而讲客话的人，地多，有田有产，躲不了，所以多住在交通方便的大路口、河边。客人瞧不起我们苗人。直到解放后 70、80 年代，我们去镇上的时候，还有客人笑我们是苗子，追着我们赶。我们就凶他们，说：再笑，我们就伙同打死你。我们小时候很少听说有土家族，好像是后来才有的吧。还成立了湘西土家族苗族自治州，以前哪里有土家族啥。”（农民，女，47 岁，苗族，初中毕业）

泸溪县在 1950 年人口统计中只有苗族，苗族人口 9320 人，仅占当时人口的 7.4%，而且主要聚居在本县五个乡镇的苗寨。经过民族识别工作之后，苗族人口在 1955 年增加到 14,399 人，占总人口的 10.6%。1956 年土家族被认定为单一民族，泸溪县识别为土家族的有 2,898 人，主要分布在潭溪镇内会说土家语以向姓和覃姓为主的两个村子里，潭溪镇被认为是土家语的南部方言区。由于少数民族人口的自然增长和 80 年代更改民族成分的恢复和更改工作，截至 1985 年，在泸溪县 220,367 的总人口数中，少数民族人口达到 94,365 人，占全县总人口的 42.8%，主要由苗族和土家族构成。其中苗族人数为 60,950 人，占总人口的 27.6%；土家族人数达 33,321 人，占总人口的 15.10%。而该县在 1980 年的少数民族人数为 31,227 人，占总人数的 15.3%，其中苗族 23,246 人，占 11.4%，土家族 7,923 人，占 3.90%。在五年时间内本县的少数民族人口增长了六万多人，增长率为 27.5%。

表 1、 泸溪县部分年份少数民族人口数

年份	全县总人口数	少数民族		其中				
				苗族		土家族		其他民族*
		人口数	%	人口数	%	人口数	%	
1950	126814	9500	7.5	9500	7.5			
1956	138132	16000	11.6	13102	9.5	2829	2.1	
1960	141578	15191	10.7	11722	8.2	3469	2.5	
1970	175802	22468	12.8	16919	9.6	5549	3.2	





1980	204719	31227	15.3	23246	11.4	7923	3.9	58
1985	220367	94365	42.8	60950	27.6	33321	15.1	94
1990	242415	110577	45.6	71697	29.6	38716	16.0	159
2000	275160	148502	54.1	98146	35.7	50181	18.2	175
2010	306308	184460	60.2	133085	43.5	50903	16.6	472

资料来源：泸溪县史志办、泸溪县民族事务局编，《泸溪县民族志》，2013:5.

\* 在其他少数民族中有瑶族、回族、满族、白族、布依族、壮族、侗族、高山族。

泸溪县少数民族人口的增长主要是因为 80 年代泸溪县民族成分恢复和更改工作。“以苗族‘吴、龙、廖，石、麻’五大姓和土家族‘覃、田、彭、向’四大姓氏、以祖辈少数民族身份认定和更改为少数民族的人口不断扩大，1985 年，国家将‘瓦乡人’认定为苗族的一个支系，使得泸溪境内的少数民族人口大量增加。从 1950 年到 2010 年的六十年中，苗族人口增长了十四倍。土家族人口从无到有已成为泸溪县仅次于汉族和苗族的第三大民族。”（《泸溪县民族志》，2013:3）如今在泸溪县境内各乡镇、各村都有苗族和土家族分布，总人口超过一半以上，泸溪县成为了一个少数民族县。

从表 1 中可以看到泸溪县的土家族和苗族都是在 80 年代迅速增长起来的，苗族从 1980 年到 1990 年增长人数近 5 万，土家族增长 3 万多，远远超过了 1980 年以前的增长速度。因为泸溪县恢复和更改民族成分工作主要在 1980 年到 1985 年尽心，所以从表中可以看到本县恢复和更改民族成分的人口规模。从县志记载来看，泸溪县民族成分的更改依据主要是姓氏。红土溪村恰好是 80 年代一个以村为单位以覃姓为依据进行民族成分更改的案例。

## （二）红土溪村民族成分更改过程

红土溪村位于泸溪县与东部较发达的怀化市的交界处，正好在沅水边。距离老县城武溪 7 公里左右，离新县城白沙城（在武溪和该村之间沅水边）不到两公里，交通便利。红土溪村是一个自然村落，在沅水边被一条小溪分成两部分。因为每逢夏秋之际溪水大涨，村民们需要渡船而过，所以叫横渡溪（又称红渡溪）。因为溪水上游的李家田有个叫红岩的地方全是红色土石。下雨时节，红色的沙石顺流而下，把整个溪水都染红了，所以改为红土溪。红土溪现今属于该县白沙镇红土溪村大队。红土溪大队下辖红土溪村以及该村附近 4 公里范围以内的另外五个自然村。红土溪村属于第五组，共有 117 户，合计 780 人，村民以务农为主，现在大多数青壮年终年在东南沿海的广东、浙江等省务工。在向村委会了解该村情况时发现，村委员并没有对该村的人口按民族成分进行统计。村委书记说，红土溪村 90% 以上都是土家族，整个红土溪村大队苗族和土家族占 80%，该村现在的汉族和少数民族享受同样待遇。或许因为这个原因基层干部认为在大队中没有必要再按民族统计人口了。

该村以覃姓为主，兼有少数几户杨姓、向姓等人家。据村中老人介绍和《覃氏族谱》的描述，红土溪村覃姓先祖在明朝从江西吉安为避乱迁徙而来。根据《泸溪县志》记载，覃姓于明洪武时，从江西丰城、南昌、汲水迁入。本人从小在村里长大，父亲是土家族，母亲是苗族。很小的时候，大家对于苗族人的歧视，主要表现在语言上，取笑他们是苗子、不开化。本村人以及附近的几个村说一种地方方言，和住在城里的客人的客话很不一样。客人听不懂这种方言，当地人称这种方言为“瓦乡”。在泸溪县一少部分乡镇的人群中通用。按语言区分瓦乡人、客人和苗人在当地比较盛行，而土家族很少被人提及，就像上文中苗族妇女所说的那样，村里大多数人都不知道土家族是什么。瓦乡人并不是土家族，关于瓦乡族的族属问题在当地有很大争议，下文相关篇目将具体讨论。上大学期间本人查阅了一些土家族历史文化相关书籍，发现自己长期以来生活的环境中的一些风俗与书中介绍的土家族的文化习俗不一样。本村主要是土家族，但是没有人会讲土家语，问土家族有什么特点，大家也不了解。本村的生活习俗和附近村庄没有太大差别，呈现出的主要是地域特色，称不上族群特色。

2012年本人访谈了本村一位老人，问起本村的民族身份，才从老人口中了解了实情，在后来对村里其他人的访谈中也证实了老人的说法。老人从50年代起就开始担任生产队大队会计，他说覃姓的土家族身份是当年由汉族更改的，而且是由他亲自办理的。具体年代老人记不清了，应该是在80年代初。80年代初在民族成分恢复工作期间，一些村民向基层干部反映，说少数民族在计划生育（1978年开始实施）、考学、招工、招干上有优惠，希望本村村民也能把汉族改为少数民族，以便享受相关优惠。其中村民对计划生育生一个子女的看法比较大，而县内的苗族在很早就开始享受各种民族优惠，这在一定程度上也刺激了红土溪村村民。一为来自苗寨的苗族妇女说

“我们苗族人在我小时候就享受到了很多来自政府的优惠照顾，国家给我们发粮票、布票，送钱，有不少福利。当时土家族就没有我们得到的好处多。”（农民，女，47岁，苗族，初中）于是老人就积极地张罗起这件事。

我村在建国后有一批姓覃的村民从红土溪村迁往泸溪县潭溪镇，他们的民族成分是土家族。从本村分出去的属土家族，本村为何为汉族？我就向政府提出更改我村姓覃人民族成分的申请。政府人员让我到潭溪镇去打一个证明。我到潭溪找到从我村迁到潭溪镇当了村支书的熟人写了份同村同姓的证明，送给政府，就把我村姓覃的人由汉族改成了土家族。（红土溪村生产队时期的会计，男，85岁，土家族，已故）

潭溪镇正是湘西土家语南部方言区，居住在潭溪镇的向姓、覃姓村民是泸溪县最主要的土家人群，会说土家语，早在1956年就被识别为土家族了，共计2898人（陈心林，2010: 101）。红土溪村覃姓在1956年被确认为汉族<sup>1</sup>，迁过去的覃姓可能是因为潭溪镇覃姓是土家族也就更改为土家族了。然后红土村人又以此为由把自己原来的汉族身份更改为土家族。红土溪村由汉族更改为土家族的理由是比较牵强的，按照县里恢复和更改民族成分的要求，成片更改民族成分主要依据姓氏，因为覃姓在50年代的民族识别中就被认为是土家族的大姓，所以红土溪村覃姓也因此改为土家族。而事实上姓氏的发展脉络是很难缕清的，从后来的访谈中还了解到一个姓氏变动的例子，一位访谈人员说，

我村有一小部分住在沙洲坪的覃姓最早不姓覃而姓张、姓龙，从别处迁到我村附近，因为与别村人打架，红土溪村人帮了他们，他们才纷纷改为覃姓。这部分覃姓在80年代也随着我村覃姓整体更改为土家族。（80年代红土溪村村主任，男，74岁，土家族）

这样红土溪村的覃姓就顺理成章地更改为了土家族。地方政府在这个过程中持包容态度，并不是严格照搬上级文件。

80年代初湘西地区掀起了更改民族成分热潮，泸溪县境内有很多人提出了民族成分更改的要求。据一位80年代在泸溪县政府办民族组工作过的干部反映：

国家在1983-1984颁布了针对少数民族地区的福利优惠——两棉赊销政策<sup>2</sup>，成为一些人更改民族成份的直接动因。根据县里关于更改民族成分的文件要求，只需往上推算三代——父母、祖父母或外祖父母有一方是少数民族的就可以更改民族成分。当时民族成分更改包括个人更改和成片式更改，比如一个村的村民一起更改。个人更改只需要持户口和相关亲属关系的证明就可以到乡政府更改民族成分。但是成片更改的程序比较严，需要到县里提出申请，由政府人员进行调查落实后才能改。82年左右泸溪县白岩溪乡有一个村的覃姓也曾提出更改为土家族，申请理由是本村覃姓是从大庸<sup>3</sup>搬过来的，而大庸的覃姓是土家族，所以申请本村覃姓为土家族。我县政府人

<sup>1</sup> 红土村的民族成分确认时也曾出现过争议，具体见下文瓦乡人部分。

<sup>2</sup> 两棉赊销政策，1984年3月，根据上级安排，县委县政府对缺少衣被的少数民族困难户实行棉布棉絮赊销。原定五年后偿还，后改为无偿发放。先后两次向全县33014户118812人赊销棉布、棉絮金额397.4万元，户平均86.84元。

<sup>3</sup> 大庸县原属于湘西土家族苗族自治州，位于湘西北部，1988年和桑植两县从湘西州独立出去成立张家界市。大庸县和桑植县在1982年恢复了土家族24万人。



员就去大庸调查，情况属实，就把该村的覃姓更改为土家族。（民族组干部，男，56岁，苗族，中专）

另外一位负责过民族工作的政府办老主任也反映说，

80年代自己还在任时，泸溪县很多城里人纷纷更改民族成分，其中主要就是以姓氏为依据。以前泸溪城街上几乎都是汉族。是少数民族总是有些好处，少数民族学生优惠录取，少数民族上大学每个月有4元补助。而本县或本州的少数民族多了，力量就大了，说话就更硬了。上面的财政扶助更多，当然是好事。（政府官员，男，苗族，79岁，中专）

从两位80年代负责过泸溪县民族工作的干部的介绍中，我们可以看到红土溪村80年代更改为土家族民族成分时的社会境况。一方面在80年代初国家颁布了恢复或更改民族成分的相关文件，为恢复或更改民族成分提供政策依据；另一方面民族身份与相关的优惠政策挂钩，激发了一些在少数民族地区的汉族更改为少数民族的热情，而在1983年到1984年颁布的粮棉赊销政策更是成为一些人更改民族成分的直接动因。泸溪县所在的湘西地区在湖南省是最落后的，在整个中国范围内，也属于老少边穷的贫困地区。80年代，该县很多人还过着吃不饱穿不暖的日子，受制于当地的自然环境和社会经济水平，人们盼望着国家的扶持和支助。少数民族身份就成为获取国家扶持的重要手段。地方官员也抱有同样的心理，一方面虽然要按照国家政策执行民族正分恢复和更改工作，但是因为当地的少数民族人口数量越多越容易争取来自上一级政府的政策资源，考虑到本县的贫困落后，也希望能得到国家更多的扶持，因而对更改民族成分的行为持默许和支持态度。

通过80年代民族成分的恢复和更改工作，泸溪县的少数民族人口迅速增长，从表1可以看到1990年本县少数民族人口占总人口45.6%。受惠于少数民族数的增加，泸溪县依托于湘西这个民族地区从80年代以来在经济、教育领域享受到了众多优惠政策。继1984年实行的少数民族地区“两棉”和耕牛赊销政策之后，自1986年，国家设立了支持经济不发达地区资金，支持少数民族地区经济建设。泸溪县的工业企业享受“免三减二<sup>1</sup>”的税收优惠。以椪柑为主的种植业也获得财力和技术上的支持。1984年，泸溪县根据中共中央、国务院发出的《关于帮助贫困地区尽快改变面貌的通知》，享受免征农业税4年，每年免征农业税48万元。泸溪县在国家大力支持下开展扶贫工作，解决当地百姓住房难、饮水难等一系列民生问题。同时开发当地经济，增强本县的自主发展能力。“全县贫困人口从1983年的17万人减少到2010年的3.2万人，农民人均纯收入从1985年的不足600元增加到2010年的3144元，平均增速为13.8%，农民的生活水平由原来的温饱型向小康型方向发展（《泸溪县民族志》，2013：294）。”

虽然本县因为身为落后地区的少数民族县而享受到了一系列的优惠政策，但是作为普通老百姓在享受这些优惠时并不会联系到自己的民族身份，只有当这些优惠政策以个人为单位，比如说考学、计划生育、招干等方面的事务要落实到个人头上时，个人才会意识到自己的民族身份带来的切实好处。而在问及本村村民我村的土家族是什么时候确认的，村民一般都不知道，问与土家族相关的问题，他们只说“我们这些人，谁会关心这些事呢，那是写书人才知道的，去问他们吧。”村民对身份证上的民族身份是知道的，但是稍微具体一点的问题他们就很难回答，对于这个土家族身份，他们是很陌生的。

#### 四、红土溪村身份认同变化

人们都是在社会群体中生活，置身不同性质的群体使人获得不同的群体身份。个体对于某些群体表现出归属以及对于该群体之外的其他群体进行排斥，体现了一种群体认同。个体的认同以自我为中心，按照不同的标准可以分为不同的层次，如家族、同乡、同学、同事、国家等。认同

<sup>1</sup> 对民族地区新办企业从投产之日起，连续三年免征所得税，期满后纳税有困难的可再减半征收所得税二年。



的各个层次对于个体的重要性是不一样的，同一种认同对个体的意义也不会是一成不变的，两者都会因为社会、文化及个人情况的改变而发生变化；不过，有的认同要稳定一些，有的认同易变一些。个人依据具体的情境在自己的认同结构中做出选择。形成认同的因素是多样的，有血缘、地缘、职业、政治主张等。家族认同、同乡是中国农村社区中人们最常见最普遍的认同身份，而随着国家民族识别和民族成分更改工作的开展，中国人又有了一个重要的族群身份。族群是以语言和文化认同为特征的群体，我国的民族识别最初主要以文化标准对各族群进行确认，但是从上文的分析可以看到80年代更改民族成分中，很多人不是出于文化认同而是基于现实的利益考虑而更改民族成分。那么这些更改了民族身份的群体，他们的族群认同怎样呢？在对内维持族群凝聚力的自我认同及对外区分我群与他群的相互认同两方面又有怎样的表现呢？有没有对过去的身份认同产生影响？

### （一）更改民族成分前的身份认同

红土溪村民在日常生活中的最主要的身份认同是家族、本村人、覃姓认同，兼有作为湖南人和中国人的身份意识。而在族群问题上，根据语言差异区分了瓦乡人、客人和苗人，自称瓦乡人，和乡下人的认同又关联在一起。在人们的日常生活中很少提及土家族这个族群身份。

#### 1. 家庭、家族、家门

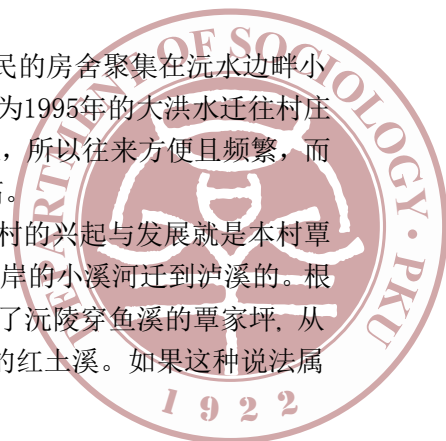
当地家庭形式以主干家庭为主，男子成家以后一般会和父母一起居住，而之后成家的兄弟则会另起炉灶。把具有父子关系或者同胞兄弟关系的几个核心家庭合称为“家庭”；超出“家庭”范围之外，主要是由祖父辈的兄弟们繁衍出来的多个家庭组成“家族”；往上再由祖父辈推一辈由各分出来的家族组成一个更大的“家门”。人们按照血缘关系由近及远地建立起“家庭”、“家族”和“家门”的认同，家庭的意识最强，家族次之，家门的观念则较淡薄。

家庭成员之间的往来最密切，尤其是这个家庭的一家之长还健在时，人们在劳动生产、建房上的互助非常多，相互之间的情感支持也比较多。刚出嫁的女儿过年回娘家前三年里需要对一个家庭内的所有亲戚逐一拜访，这对强化家庭情感无疑是有益的。而家族则是民众在婚丧嫁娶、春播秋收、建房修造等重大活动中获得劳力帮助的重要圈子。家族之间的成员按照每一代的帮辈来区分血缘关系上的大爷爷、小爷爷、叔伯、哥、弟、姐、妹，在红土溪村覃姓有统一的帮辈表供人们取名时用。“文廷天大正，启绍中明观。云高万世兴，长久做贤人。”本人从小到大都生活在这种亲密的大家族氛围中，在常见的红白喜事上，一个家族汇聚在一起就有六七十人。在基层干部选举中，人们经常会借助自己的家族势力拉选票。家族的身份意识在本村是很重的，不过本村的家族规模有大有小，凝聚力强弱有别。人们心目中的家门意识比较淡，父母们还知道家门的边界，年轻人对此就只有很模糊的印象了。按照当地的风俗，当某家姑娘出嫁，她需要在家门范围内给每一个核心家庭赠送礼品。因为本村主要是覃姓，老人们说以前迁到红土溪的覃姓都是同家兄弟，村民们的祖宗是一样的，加上本村人口规模小，所以很少出现家族与家族或者家门与家门之间的争吵、斗殴现象。因此本村家庭、家族、家门的认同主要是通过群体内部的凝聚力而非排斥外群来实现的。

#### 2. 同村人、覃姓人

红土溪村作为一个只有700多人的自然村落，依山傍水而建，村民的房舍聚集在沅水边畔小溪两岸，溪上有桥，村中有村用马路，往来十分便利。一部分村民因为1995年的大洪水迁往村庄附近的另一个山头建了一个小新村，但因为新村和老村都在大马路边，所以往来方便且频繁，而且近几年新村的村民有搬往老村建新房的趋势，本村的聚合程度很高。

红土溪村主要是覃姓，同村又同姓强化了村民之间的凝聚力。本村的兴起与发展就是本村覃姓迁徙史的一部分。村民中有相当一批人都知道我村覃姓是从沅水对岸的小溪河迁到泸溪的。根据相关记载，更久远更具体的迁徙路线是从江西吉安府迁入，然后到了沅陵穿鱼溪的覃家坪，从覃家坪迁到辰溪的小溪河，从小溪河再到泸溪的麻阳坪，最后到现在的红土溪。如果这种说法属



实,那么本村覃姓主要是从湘西东部的汉文化地区往西迁移而来。本村人操一种不同于县城客人所说的普通汉语的“瓦乡”语,周边的几个村庄都说这种特别的话,在泸溪县境内少数乡镇也有人说“瓦乡”话。瓦乡人称自己的语言为“果熊渣”,“果熊”即汉语的“讲乡”,“瓦”就是“讲”的意思,瓦乡人与外人最大的不同是他们操的“瓦(讲)乡(明跃玲,2007:89)”。

山峰、道路、溪流、河水组成了该村的自然边界,加上民居的汇聚程度高,很容易辨识该村的边界范围。同村人的田地大多数围绕在村子周围,公共的自来水水源、两口水井、柴山、草场都在村子范围内。以前还有一所村小学,后来迁到村外马路边成为红土溪大队各村的公共学校。同村人之间既是平日换工、互助的可能范围,又是红白喜事的人情往来的范围。若有外人入村引发口角争执,同村人很容易就聚集起来共同对外。因为反对同姓婚,本村人一般与周边几个村庄的异姓缔结婚姻。本村有一座公庙作祭祀用,还有“土地堂”——祭祀土地公公。近年来在本村知识分子的倡议下,募捐集资重修了本村的公共庙堂,称为“三王庙”。庙中供奉的有贤能的三大王一家,还有天上的观音菩萨,逢年过节大家就会去烧香祭祀。

2006年,泸溪县各地覃姓在本村召开大会,重修了《覃氏族谱》并在村里立了“覃氏新议字辈碑”。同村人的身份意识和覃姓的身份意识彼此交织在一起,相互影响。

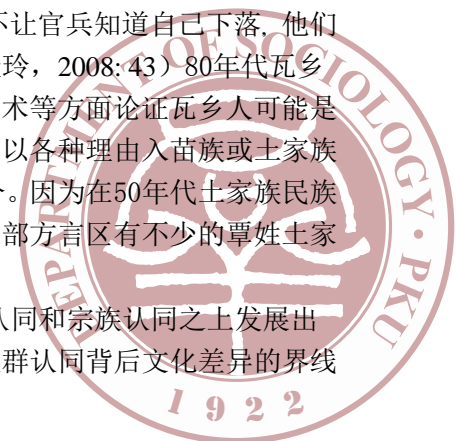
### 3. 瓦乡人、苗人和汉人的区分

红土溪村村民在很早以前就按照语言差异区分了本地的三大群体,瓦乡人、苗人和客人。如前所说,本村人操的是一种自称“果熊渣”的“瓦乡”话,而城里的客人还有一些苗人则称我们“瓦乡”人。住在城里的人主要说客话,客话是在普通话的基础上稍微更改一些口音而成,说客话的城里人在当地被称为客人。在80年代更改民族成分以前,城里的客人以汉族为主,更改民族成分以后,城里的客人多数也有了少数民族身份。而当地的苗人操苗语,他们多数住在远离县城和交通要道的大山里,过去常常被人嘲笑为苗子,不受地方人尊重。瓦乡人多数也住在村里,但是很少受人嘲笑,地位比苗人要高,但是又不能和客人相比。客人在当地眼里有文化,有工作,不用干苦力,他们中的有些人瞧不起乡下人。

在泸溪县里,客话是大家的公用语言,也是大多数人进城常说的话,说苗语和瓦乡话的人占少数,这两种语言只在本村或者亲朋好友间使用,客人听不懂。随着通婚规模的扩大,以及不少乡下人因为谋生陆续从村里搬到镇上和城里,各群体间的融合程度越来越深,虽然语言的差别还是存在。但是刨除语言差异,群体间其他差别并不大。

红土溪村附近的村庄都是瓦乡人,50年代民族识别时,一些地方学者就曾以瓦乡语为由申请瓦乡人为一个少数民族。1956年中国科学院语言调查组曾赴红土溪调查,认为瓦乡话是汉语方言,否定了瓦乡人为一个少数民族的申请。因为当时正值反右运动,民族精英们在口头要求未果的情况下,因害怕被扣上闹民族分裂、影响民族团结的帽子而暂时把这种愿望搁置着。80年代一些瓦乡精英重新提出瓦乡人是一个少数民族的要求,他们认为瓦乡话是苗语方言,但是一些语言学家通过调查研究还是认为瓦乡话是汉语方言。而在红土溪人和操瓦乡话群体中间,则认为瓦乡话是一种“挡局话”并流传着这样的传说:先祖一直在朝廷为官,由于奸臣当道,忠良被害,先祖从江西沿洞庭湖、沅水逃到当时的五溪蛮居住地,为抵挡朝廷追杀,不让官兵知道自己下落,他们就编造一种暗语“挡局”,这就是现在祖祖辈辈讲的瓦乡话。(明跃玲,2008:43)80年代瓦乡精英又通过调查,从居住地域、族源传说、语言、风俗习惯、文学艺术等方面论证瓦乡人可能是苗族的一个分支。但是在实际的操作过程中,各地操瓦乡话的人分别以各种理由入苗族或土家族而确立了新的民族身份。红土溪村则借用覃姓更改了自己的民族成分。因为在50年代土家族民族中,覃姓和向、田、彭等姓被认为是典型的土家族大姓,在土家语北部方言区有不少的覃姓土家族,而在土家语南部方言区的潭溪镇也有一部分覃姓土家族。

红土溪村村民最主要的身份意识体现的是传统中国社会在村落认同和宗族认同之上发展出来的地方认同和一定程度上的族群认同。但是这种基于语言差异的族群认同背后文化差异的界线



越来越模糊，文化差异越来越小，所以瓦乡人、苗人和汉人除了群体名称的区分外，并没有太多实质的内涵。如果说“社会身份的作用是人们借以组成群体，确定自认为或被认为是不同群体成员的人们在多种多样关系中的行为方式（Tajfel, 1982）”，那么在群体相互影响相互融合的情况下，这种身份原来包含的一套相应的角色规范也会慢慢淡化。瓦乡人与苗人、汉人的实质区分越来越小也说明了这种族群性认同在当地不断弱化。而面对土家族这样一个外来的族群身份，除了一个“土家族”的名称和与这个名称相对应的一些民族优惠政策之外，村民并没有土家族群体的文化特征，那么这样一个族群身份的获得对村民的身份意识有没有产生什么影响呢？

## （二）更改民族成分后的身份认同

土家族的身份对红土溪村人而言是一个外来的群体身份，虽然是他们主动申请的，但是他们并不说土家语也没有土家习俗，所以不是基于文化认同的群体意识驱动下获得的族群身份，而是从纯粹的政策优惠考虑对国家民族政策的互动参与。那么老百姓心目中的土家族是什么呢？他们对于这样一个外来的族群身份有着怎样的想象？

当我对本村村民进行随机访谈时，提起民族，很多人都说不知道，让我找村里能说会道的老人了解情况。虽然我村村民在80年更改民族成分后肯定享受了一些之前并没有享受到的政策优惠，但当我问一些五六十岁的老人在享受政策优惠的前后分别有什么想法时，他们说根本不关心土家族等民族问题，说这些是写书人才了解的事。

红土溪村教育落后，加上人口规模小，自1978年恢复高考以来，考上大学的只有两三个人，大多数年轻人中学还没毕业就开始参加劳动。与考学相关的政策优惠几乎很少进入村民的视野中。现在红土溪村的孩子初中毕业后大多数外出打工或者去当学徒，读高中的人依然很少，考大学的人更少，20分的民族优惠分在人们心中的分量并不大。而在计划生育问题上，因为村民是生活在农村的少数民族，所以很自然地可以生育二胎，民族身份其实并没有引起人们太多重视。一些超生村民的行为其实在某种程度上表达出了对少数民族享受的二胎优惠的不以为意。

另外本村周边的几个村庄苗族人很少，多半是汉族和由汉族改成的土家族，所以各村之间的风俗习惯、日常生活很相似，在政策上享受到的优惠也差不多，这中类同的生活处境就不容易引起人们的族群身份意识。

而1956年最早确认的土家族主要分布在湘西北部，少部分在湘西南部的泸溪县潭溪镇，当时统计的潭溪镇土家族有2,898人，他们会说土家语，有一系列的土家习俗。潭溪镇与红土溪村隔得较远。而且几十年的发展，当地大多数土家已经转用了汉语，土家语使用范围日益萎缩。（陈心林，2010：136）在现代化生活方式的冲击下，潭溪镇土家族在语言、文化上本身都在萎缩，其对县里其他地方产生的影响可想而知。本人在家乡生活了二十多年，从来也没听过人讲土家语。很多人只是在学校的社会课本或者网上了解过土家族，但是往往没有现实经验，对土家族相关的一切几乎没有任何体验。

虽然地方新闻媒体如湘西电视台、《团结报》（湘西州委机关报）会把土家族、苗族的情况作为重点报道内容，但是像在红土溪村，虽然电视已经普及，但是村民接收到的相关信息其实并不多。在一些特别时期，比如春节，政府也会在一些乡镇举办诸如“三月三”民族团结歌会、少数民族传统节日“五龙”节等活动，但是参与人员局限于本地乡镇人员和政府人员，其他乡镇的村民对此了解得不多。所以在红土溪村及其村民经常活动的范围内土家族民族氛围并不浓，族群知识的传播在多大程度上强化了他们的族群意识与族群认同，并不是很确定。而就本人接受学校教育（主要指小学和中学，本村孩子高中毕业的很少）的经验来看，课本上虽然有对中国少数民族的介绍，但是非常笼统，很少有对土家族这样一个民族特色并不鲜明的族群的专题介绍。而且一些介绍当地历史文化、族群关系的乡土教材因为与考学无关几乎是不会学习的，只作为课外读本任学生自由阅读。

可见，国家对于少数民族的优惠照顾与普通民众直接发生关系的越来越少，而现在人们的物

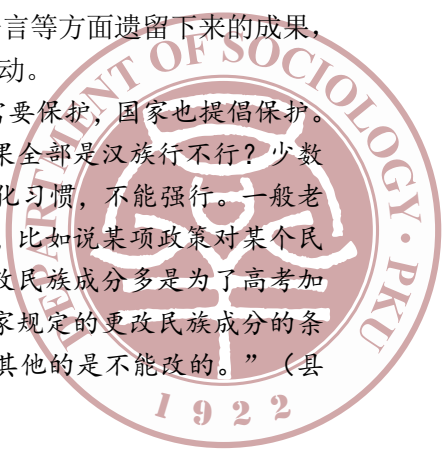
质生活已经大大改善，相比于80年代，民族身份上附着的利益更显得微乎其微了。所以在村庄的日常生活中，村民很少提及自己的土家族身份，也很少讨论与民族身份相关的议题。当我和他们聊起民族时，很多人都说不知道，让我找村里能说会道的老人了解情况。而在本村人与其他村的村民或者城里人打交道时，也很少会涉及到族群身份问题，人们还是按照不同村、或者是瓦乡人与客人来区分彼此。而进到大城市打工的村民多数情况下会按不同省份区分自己与别人，湖南人的身份意识比较强。土家族身份只有在涉及到考学、计划生育等问题时才会为村民意识到，体现为一种情境化的身份认同，而在当下这种能唤起人们土家族身份意识的情境越来越少的情况下，附着在此身份上的族群意识之淡薄是可以想见的。红土溪村村民的土家族的族群意识，对原有的家族身份、同村人以及覃姓的身份意识影响也是很小的。

红土溪村处在一个受汉文化影响深远的少数民族地区，该地多族群交融的族群关系发展已久，瓦乡人、客人和苗人的区分在当地百姓中有较深的意识，而土家族在本县的规模最初是很小的，到了80年代才迅速增长起来，而他们在文化上的影响力又很小。加上附着在土家族这个族群身份上的政策优惠越来越少，来自这个族群身份的刺激也不断弱化。当人们能从父母一方自然地继承少数民族身份时，民族身份不需要投入什么努力就能获得，其存在也就容易受忽视了。红土溪村及同操瓦乡话的群体之前提出瓦乡人是一个少数民族，主要也是一些瓦乡精英在推动，老百姓参与很少。就像曾在土家族地区做过调查的邱泽奇老师所说“在湘鄂西地区的实际社会生活中，如果我们不考虑政府干预和政府动员，就很难感觉到‘民族关系’。在这里，普通百姓的社会认同实际上是一个有层次的结构，首先认同的是家族，其次是朝夕相处的村民。至于民族，在村民那里似乎只是政府的事情（邱泽奇，2001: 143）。”但是这种因为特殊环境而显得比较微弱的族群意识会不会在另外一些情境下被激发出来呢？这将是有待观察和深入研究的问题。而在访谈调查中，本人也听到了地方官员和一些知识分子对本县族群意识、族群关系等问题的看法。

泸溪县的民族工作由民族事务局主管。1984年以前，因为民族工作不多本县没有专门的民族工作机构。有关民族事务工作在党内由县委统战部分管，在行政上由县政府办公室兼管，在县政府办内设民族事务组对外挂民族事务委员会牌子。1987年6月，撤销原民族事务组，正式成立县民族事务委员会。2006年更名为泸溪县民族事务局。因为我县主管民族工作的正式机构设置晚，所以了解1987年民委成立以前的民族工作找不到相关的档案资料，只能滚雪球式地找到80年代初两三位民族工作人员。

如今县委的主要工作包括宣传民族政策、发展民族文化、解决民族纠纷和发展民族经济四大块。其中解决民族纠纷往往是民委和公安部、派出所等部门一起完成，而且据工作人员透露，一般不把各种冲突纠纷称为“民族纠纷”，尽可能弱化冲突中的民族色彩。比如村与村之间因为土地问题起纠纷也尽量不说是民族纠纷而说是群体性冲突。我县这样的冲突近年来并不多。民委编制4人，工作人员声称他们的工作量并不大，工作清闲。发展民族经济其实在统一的经济市场中少数民族和汉族是共同参与到市场竞争中，没有一个单独的民族经济，所谓的发展民族经济是指为一些生产民族特殊用品或民族工艺品的企业提供优惠政策，比如贷款上的优惠。民委在传承和弘扬苗族和土家族文化上做了一些工作。了解我县少数民族服饰、语言等方面遗留下来的成果，并进行搜集整理。比如每两年在梁家潭乡举办“三月三”民族文化活动。

“少数民族的服饰、语言、习俗等各方面与汉族都一样了，所以需要保护，国家也提倡保护。为什么要保护民族的东西呢？人要寻根，各民族崇拜自己的祖先。如果全部是汉族行不行？少数民族他不认同你汉族，他要选择自己的习俗。所以要尊重各民族的文化习惯，不能强行。一般老百姓平常不关心与民族相关的这些东西，但是如果涉及到整个民族时，比如说某项政策对某个民族会有怎样的影响时，大家是会关注自己的民族身份的。现在老百姓改民族成分多是为了高考加分和计划生育上的好处。民委每年也会承担更改民族成分的工作，国家规定的更改民族成分的条件，父母双方属于不同民族，可以从中选择一方进行民族成分更改。其他的是不能改的。”（县



民委干部，54岁，男，苗族，中专)

这位民委干部在谈到族群意识时提到族群成员的寻根意识，这种寻根、祖先崇拜的意识在当地一些苗族人士身上还有保存，但是对于那些为了政策优惠而更改为土家族的人就很少听说了。一位苗族妇女说，

虽然别人会因为我说苗语被嘲笑是苗子，但是苗族身份从小就有，是祖上传下来的，所以这个身份重要。(农民，女，47岁，苗族，初中毕业)

一位对民族问题有研究的老教师谈到我县的族群关系时，说到，

湘西有土家族也有苗族。但是土家族是怎么来的，争议还是比较多，说我县以前的土人是土家族，但是关于土人的解释就有多种。土家族的历史迁徙不清楚，苗人的迁徙历史相对而言要清楚些。建国前按族、姓氏、地区区分人群，建国后按民族区分人群。湘西的民族关系整体是好的，只是在土家族和苗族的学者中间会有一些纷争，比如湘西“织锦”，土家族争、苗族也争，都说本族的。这就容易引起民族纠纷。所以能不区分是谁的尽量不区分，越区分争议越多。这几十年来，民族概念在淡化，世界的大趋势是全球化。随着电视、电脑等先进技术的普及，少数民族的习俗、价值观念、信仰、生产方式、生活方式都变了。随着语言、文字、教育的统一，少数民族会自然地同化，这是世界发展大趋势，民族在未来是否还会存在是个问题。土家族要保留文化你就保留吧，但是你在现实社会中如何更好地适应，满足生存需要，是不得不考虑的。文化要保留，56个民族的文化要保留，不要忘记你从哪里来到那哪里去，但是文化中也有些不适宜的内容。现在社会的主要问题不是民族之争，而是发财致富的利益之争。(美术教师，男，70多岁，苗族)

从不少访谈人员的口中听到，我县汉、苗、土家文化融合，独特的本民族的文化习俗已经不多的说法。

湘西各县的少数民族特性，花垣、凤凰的街上还能看到一些老人穿苗服、讲苗话，其他县的就很一般了。(商人，男，43岁，土家族，中专)

一位曾经负责过民族工作的干部这样分析泸溪县的民族关系，

在民族地区，人的民族意识不是很强，走出去之后可能才有些民族意识。泸溪文化同化很厉害，服饰、语言都不是太有民族特色了，但是少数民族的心理素质还是有的，比如说为人直率、爽朗。泸溪历来是湘西大门，文化开放，民族矛盾不明显，民族团结比较好。为什么说泸溪的民族矛盾不明显呢？泸溪小聚居、大杂居。小聚居往往以一个村寨为单位，所以一乡一镇中就有多个民族，所以大家相互融合，分不清一些地方文化究竟是土家族的还是苗族的。而在湘西的龙山、永顺、保靖，却是大聚居，几个乡镇都是同一个民族，一旦出现矛盾就容易出现大的纷争。而且在泸溪，国家给予少数民族的优惠政策一视同仁，土家族和苗族没有区别。现在社会上出现的一些纷争主要是划界等区域问题，不是民族问题。泸溪县和湘西其他县相比，和汉族地区没有什么区别，在花垣县，到处能看到穿民族服饰、讲民族语言的人，但是泸溪不会。

也许从我县的民族工作以及族群关系中，我们能更进一步了解到红土溪村人在更改民族成分后族群意识淡薄，新的族群身份对原来的身份意识几乎没有产生任何影响的原因。

## 总结

80年代土家族的民族成分更改，一方面是湘鄂川黔四省交界在50年代没有彻底完成的土家族民族识别工作的继续，所以80年代土家族人口的非自然增长中，有很大一部分来自该地区在50年代有待被识别的土家人口。同时因为反右运动和文化大革命对民族平等和民族团结的破坏，国家在80年代从抚慰少数民族感情、修补民族关系出发开展更改和恢复民族成分工作，并在计划生育、考学、招工、招干中给予少数民族以政策优惠。西南地区族群种类庞杂、族群关系复杂，各族群混居在一起，族群之间并没有非常清晰的界限。外在宽松的政策环境，为这些长期生活在





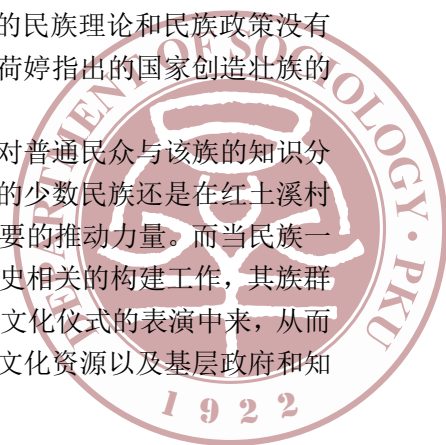
少数民族地区或者是少数民族与中原文化交界地区的汉人更改为少数民族提供了便利。少数民族政策优惠更是激发了人们更改为少数民族的热情，因为附着在民族身份上的这些优惠政策与个人利益息息相关，在绝大多数人还没有脱贫的物质生活匮乏的时代，这些优惠政策的价值无疑是不可小觑的。人们进而千方百计地更改民族成分。而地方政府从自身利益出发，也在无形中支持并促成民众更改民族成分。在审查更改民族成分工作时，主要依据姓氏和祖上三代以内的直属亲系有一方是少数民族就可以更改为少数民族，不再像 50 年代的民族识别工作那样对被确认为少数民族的文化标准有较严格的要求。所以在一定程度上印证了郝瑞对凉山彝族民族识别的研究结论：最初的民族识别主要建立在文化标准上，但是“一旦国家确定了民族，民族就具有永久性，那么随着时间的流逝，文化特征对于民族来讲，将越来越不重要，这将再一次把地盘留给原生论与工具论的解释”。在这两类民族成分更改行为的推动下，出现了 80 年代土家族人口大规模超常增长的现象就不难理解了。

从 20 世纪 50 年代到 80 年代，国内的社会环境发生了重大变化。在 50 年代的民族识别工作中，国家和知识分子、民族精英发挥了主导性作用，虽然也提出充分尊重少数民族的意愿，但是在民族的具体识别过程中来自国家和学者们的导向作用仍然是很大的（卢露，2013：196）。而在 80 年代更改民族成分工作中，民众充分地利用国家政策谋求社会资源，其主动参与意识明显增强。在获得少数民族身份之后，其族群意识和族群认同体现出了很大的策略性和情境性。

具体到红土溪村，从最初提出更改民族成分的动机到获得少数民族身份后，民族身份的价值体现在政策优惠上，就能看到村民在更改民族成分后，其族群意识和认同是具有很明显的策略性和情境性的。但是因为该村处在一个多族群混居、族群文化多样且受汉文化影响较深的地区，在现代化和市场化的影响下，这些带有计划经济色彩的民族优惠政策与村民发生直接联系的越来越少，激发村民的族群意识和族群认同的情境也越发减少，村民的族群身份意识显得比较淡薄。村民最普通的身份认同还是基于血缘和地缘的家族认同和同村人、同乡之类的地域认同，以及身处一个多族群混居地以直观的语言差异为标准进行的瓦乡人、苗人和客人的群体性区分。但是因为市场经济下人们交往范围的扩大、大杂居小聚居的居住格局依旧存在还有跨族通婚的增加，瓦乡人、苗人和客人的融合程度也越来越深。作为一个外来的土家族身份更难有存在空间。

对红土溪村土家族族群意识的研究，一定程度上支持了唐胡浩、陈心林、明跃玲等人对土家族族群性的研究的部分结论。土家族原生民族认同要素特性在减弱，受国家民族政策和知识分子民族建构工作等方面的影响，土家族的族群认同表现出一种策略性。但是在本案例研究中，红土溪村所代表的这一类型土家族在多大程度上能支持土家族的族群认同在增强的结论还很难确定，也许更为确定的是它向我们展现了土家族在当下认同的多样性和丰富性。而且我们只有结合具体的时代背景和社会宏观环境才能认识这种多样性。假如民族优惠政策依然与民众的切身利益息息相关，这些更改为土家族的百姓其民族认同又会呈现怎样的面貌，这是一个值得思考的问题。白荷婷在《创造壮族》一书中，指出研究壮族这样一个之前并没有共同的历史记忆和认同的一群人对理解民族识别很有启发，“中国共产党冒险地促进一个最大民族的发展，她似乎要对这个冒险付出一定的代价”。土家族和壮族有一定的相似性，如果未来政府的民族理论和民族政策没有得到进一步的反思和调整，在不确定的社会发展形势下，不能排除白荷婷指出的国家创造壮族的危险不会在土家族身上发生。

在讨论民族识别之后群体的族群意识和族群认同的变化时，需要对普通民众与该族的知识分子、精英进行适当区分。无论是 50 年代提出土家族民族是一个单一的少数民族还是在红土溪村“瓦乡人是一个少数民族”的主张中，族群知识分子都是最直接最主要的推动力量。而当民族一旦被识别后，知识分子又会动用自己的文化资源，从事与民族文化历史相关的构建工作，其族群认同和普通百姓是有差别的。虽然普通百姓也会主动参与到一些民族文化仪式的表演中来，从而强化他们的族群意识，但是这种可能性要看当地是否具有该族相关的文化资源以及基层政府和知



识分子对这些行为的支持力度。

在民族识别和更改民族成分的工作中，国家、学者和普通民众对民族概念的理解是有差别的，基于各自不同理解之上的行动逻辑不一样。作为刚刚成立的新政权，中国共产党面对中国这样一个历史悠久、人口众多、内部差异大、分布广的国家，需要凝聚人心、贯彻自己的政治主张，带领人民进行社会主义革命和社会主义建设。民族识别是国家开展民族区域自治的前提，识别出各个少数民族能使政府按照自己的民族理论来管理国家。作为一个社会主义国家，中国在特定的国际形势下直接学习苏联的民族理论、民族制度和民族政策，并在国内广泛宣传斯大林的四个标准的民族定义。政府以斯大林民族概念中的四大特征为主要依据进行民族识别。但是正如费孝通教授所说，中国的各个族群“经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你去我来、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体”（费孝通，1989:1）。在中国的各族群间存在着延续了几千年、无法割断的血肉联系，想要按照斯大林民族定义的四特征在他们之间进行群体划分，必定是困难重重。中国共产党的民族理论与中国族群的现实境况发生矛盾，民族识别过程中曾经出现过的各种难以识别的族群和至今仍未能识别出来的族群就生动地体现了这一矛盾。政府动用一大批学者来共同解决这道难题。学者，作为科学知识的象征，是否能运用知识对中国复杂的族群做出科学的划分呢？学者一方面受制于政府，有服务新政权共同建设国家的使命，同时又要代表广大普通百姓的利益。身处在二者之间，对知识的运用不可能是纯粹客观的。学者们对不符合中国族群特点的斯大林的民族概念进行了中国化的努力，但是在这份努力当中除了投入学术的科学性之外不可能没有对长期受压迫的少数民族利益的关切。潘光旦先生在土家族民族识别工作中扮演的角色和发挥的作用就充分说明了这一点。而那些属于某一族群的知识分子，在国家与本族群的利益之间，会更加偏向后者，从民族识别之后的学术实践来看，他们积极地从事民族文化的建构工作，追求本族利益。而普通百姓从国家政策宣传和学校教育中了解到“民族”，他们往往从最现实的处境出发来理解这些有着重要内涵和外延的理论概念，在面对国家的政策安排时也会从自己的需要并依据社会形势适时地参与其中，族群关系恶劣的环境下隐瞒少数民族身份，族群关系正常的环境下又积极争取少数民族身份。普通百姓对于利益的追求有没有一定的合理性呢，怎样看待他们的逐利行为？当国家、学者和民众面对民族识别有着不一致的行动逻辑时，矛盾分歧的解决最终取决于什么？仅仅是权力和知识？民众在这场博弈中处于怎样的地位，又在发挥怎样的影响？这是本研究引出来但还不足以回答有待大家共同思考和进一步研究的问题。

本研究因为搜集到的田野资料有限，在广阔的湘西土家族地区，只选择了其中一个县中没有土家族文化的村庄来分析土家族民族成分更改前后身份意识的变化，具有很大的不足。本研究只是一项尝试性研究，还有待丰富的实证资料和深入的理论对话来进一步深化此研究。

### 参考文献：

#### 中文部分（一）著作类

陈心林，2010，《南部方言区土家族族群性研究——武水流域一个土家族社区的实证研究》，北京：民族出版社。

费孝通，1992，《行行重行行——乡镇发展论述》，银川：宁夏人民出版社。

费孝通，1988，《民族研究文集》，北京：民族出版社。

关凯，2007，《族群政治》，北京：中央民族大学出版社。

黄光学、施联朱，2005，《中国的民族识别——56个民族的来历》，北京：民族出版社。

菅志翔，2006，《族群归属的自我认同与社会定义：关于保安族的一项专题研究》，北京：民族出版社。

金炳镐，2009，《新中国民族政策60年》，北京：中央民族大学出版社。



- 凌纯声, 芮逸夫, 2003, 《湘西民族调查报告》, 北京: 民族出版社。
- 刘伦文, 2006, 《母语存留区土家族社会与文化——坡脚社区调查与研究》, 北京: 民族出版社。
- 马戎, 2004, 《民族社会学——社会学的族群关系研究》, 北京: 北京大学出版社。
- 马戎, 2012, 《族群、民族与国家构建——当代中国民族问题》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 梅军, 2012, 《濒危的家园——鄂西南百福司土家族社区的处境与命运》, 北京: 中央民族大学出版社。
- 潘光旦, 1995, 《潘光旦民族研究文集》, 北京: 民族出版社。
- 彭振坤, 2003, 《历史的记忆》, 贵阳: 贵州民族出版社。
- 祁进玉, 2008, 《群体身份与多元认同: 基于三个土族社区的人类学对比研究》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 斯大林, 1913, “马克思主义和民族问题”, 载《斯大林全集》(第2卷), 北京: 人民出版社(1953年版), 第289-358页。
- 斯蒂文·郝瑞, 巴莫阿依、曲木铁西译, 2000, 《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》, 南宁: 广西人民出版社, 第27页。
- 田德生, 何填贞, 1986, 《土家语简志》, 北京: 民族出版社。
- 《土家族简史》编写组, 1986, 《土家族简史》, 长沙: 湖南人民出版社。
- 王建民, 张海洋, 胡鸿保, 1998, 《中国民族学史·下卷》, 昆明: 云南教育出版社。
- 王柯, 2001, 《民族与国家》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 王铭铭, 2011, 《人类学讲义稿》, 北京: 世界图书出版社。
- 阳盛海, 2009, 《湘西土家族历史文化资料》, 长沙: 湖南人民出版社。
- 张天路, 1989, 《民族人口学》, 北京: 中国人口出版社。
- 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会, 2009, 《土家族社会历史调查》, 北京: 民族出版社。
- 中国社会科学院民族研究所编, 1986年, 《列宁论民族问题》, 北京: 民族出版社。

## (二) 期刊论文类

- 范可, 2008, “他者的再现与国家政治”, 载《开放时代》第6期。
- 关凯, 2009, 《满族消失了吗?》, 中央民族大学博士论文。
- 郝瑞, 2002, “再谈‘民族’与‘族群’——回应李绍明教授”, 载《民族研究》第6期。
- 黄淑娉, 1989, “民族识别及其理论意义”, 载《中国社会科学》第1期。
- 林耀华, 1984, “中国西南地区的民族识别”, 载《云南社会科学》第2期。
- 李绍明, 2009, “本土化的民族识别——李绍明美国西雅图华盛顿大学讲座(一)”, 载《西南民族大学学报》(人文社会科学版)第2期。
- 李绍明, 2002, “从中国彝族的认同谈族体理论——与郝瑞(Stevan Harrell)教授商榷”, 载《民族研究》第2期。
- 卢露, 2013, 《从桂省到壮乡——现代国家构建中的壮族》, 北京大学博士论文。
- 马雪峰, 2011, “语言、差异政治与‘民族’构建: ‘白族’与‘白文’的近代历史”, 载王铭铭主编, 《中国人类学评论》第19辑, 北京: 世界图书出版公司, 第24-41页。
- 明跃玲, 2008, 《民族识别与族群认同——以湘西红土溪村的民族识别过程为个案》, 载《云南社会科学》第2期。
- 明跃玲, 2007, 《论族群认同的情境性——瓦乡人族群认同变迁的田野调查》, 载《云南社会科学》第3期。
- 唐胡浩, 2009, 《土家族民族认同发展趋势及其功能略论》, 载《湖北民族学院学报》第1期。
- 唐胡浩, 2008, 《当代土家族民族认同的维系因素剖析——以来凤县土家族为例》, 载《中南民族



大学学报》第5期。

祁进玉, 2008, 《20世纪50年代土族民族识别的口述史研究》, 北京大学博士后出站报告。

**英文部分:**

Barth, Fredrik, 1969, "Introduction", In *Ethnic Group and Boundaries*, pp.9-38. Boston: Little, Brown and Company

Gellner, Ernest. 1983, *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press.

Gladney, Dru C. 1991, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge: Harvard University Press.

Gladney, Dru C. 1998, "Clashed Civilization? Muslim and Chinese Identities in the PRC", in *Making Majorities*, ed. by Dru. C. Gladney, Stamford: Stamford University Press.

Kuap, Knatedne Palmer. 2000, *Creating the Zhuang: Ethnic politics in China*, Colorado: Lynne Rienner Publishers, pp.27.

Milton M. Gordon, 1964, *Assimilation in American Life*, New York: Oxford University Press.

**附录 1**

**表 2 土家族人口四次人口普查数<sup>1</sup>**

	1953 年第一次人口普查(占人口百分比)	1964 年第二次人口普查	1982 年第三次人口普查	1990 年第四次人口普查
土家族	—— <sup>2</sup>	525 348 (0.08)	2 836 814 (0.28)	5 704 223 (0.50)

**表 3 20 世纪 80 年代五大民族人口增长状况比较**

民族	1982 年人口普查数	1990 年人口普查数	占总人口%		1990 年与 1982 年相比	
			1982	1990	增长%	平均每年增长%
汉族	940 880 121	1 042 482 187	93.33	91.90	10.80	1.29
苗族	5 036 377	7 398 035	0.50	0.65	46.89	4.92
蒙古族	3 416 881	4 806 849	0.34	0.42	40.68	4.36
布依族	2 122 389	2 545 059	0.21	0.22	19.91	2.30
土家族	2 834 732	5 702 223	0.28	0.50	101.23	9.13

**附录 2**

图 1、中国土家族分布图——武陵山区



<sup>1</sup> 表 2 和表 3 的数据皆来自历年《中国人口统计年鉴》，国家统计局人口统计司编，中国统计出版社。

<sup>2</sup> 土家族在 1956 年才被识别确认为一个单一的少数民族，所以在 1953 年的人口普查中没有土家族人口数。



附录 3



图 2 武陵山区行政区划图

附录 4



图 3 湘西土家族苗族自治州在湖南省的位置

附录 5



图 4 湘西土家族苗族自治州行政区划图

